

Integración Epistemológica

Fundamentos de una Metodología Islámica

EPISTEMOLOGICAL INTEGRATION

ESSENTIALS *of an ISLAMIC*
METHODOLOGY



FATHI HASAN MALKAWI

IIIT Serie Libros-en-Breve

INTEGRACIÓN EPISTEMOLÓGICA

.

FUNDAMENTOS DE UNA METODOLOGÍA ISLÁMICA

Fathi Hasan Malkawi

Edición Original Traducida del Árabe por Nancy Roberts
Resumido por Wanda Krause
Traducción al español: Abdur-Razzaq Pérez Fernández

© International Institute of Islamic Thought, 2016

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

Este libro está protegido por derechos de autor.
Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida,
almacenada o transmitida sin permiso previo del editor.
Todos los derechos reservados.

Las opiniones expresadas en este libro son las del autor y no
coinciden necesariamente con las de la editorial.

978-1-56564-679-7

Editores de la Serie
Dr. Anas S. al-Shaikh-Ali
Shiraz Khan

Maquetación: Sideek Ali
Diseño de cubierta: Shiraz Khan

Serie Libros-en-Breve de IIIT

La Serie Libros-en-Breve de IIIT (Instituto Internacional de Pensamiento Islámico) es una valiosa colección de las publicaciones más destacadas del Instituto presentadas en forma resumida a fin de dar al lector una comprensión esencial de los principales contenidos de cada original. Estas sinopsis, producidas en formato breve de lectura fácil y rápida, ofrecen una panorámica cuidada y fiel de una publicación más extensa con la intención de estimular al lector a una posterior exploración del original.

El libro **Integración Epistemológica: Fundamentos de una Metodología Islámica** se propone crear el marco intelectual de una metodología islámica que proporcione una formación práctica para la investigación rigurosa de temas relacionados con el conocimiento en diversos campos. La obra describe los distintos tipos de integración que caracterizan la metodología islámica, como la integración de fuentes, medios, y escuelas de pensamiento, y también las realidades existentes con los ideales deseados. Este enfoque coincide plenamente con la naturaleza humana, ya que la variedad es fundamental para las funciones que la gente cumple y las habilidades que pueden dominar.

El libro plantea esencialmente que para la recuperación intelectual y moral de los musulmanes es fundamental crear las bases de un pensamiento cabal y de valores, así como el desarrollo de medios prácticos que permitan llevar los frutos de ese conocimiento, metas o ideas a un escenario práctico. La Epistemología y la Metodología, gobernadas por el *Tauhīd*, forman el núcleo de esta teoría que pretende renovar la vitalidad intelectual, la energía y la comprensión espiritual del pensamiento y los logros de los musulmanes, para que funcionen como la fuerza motivadora de una antaño vigorosa civilización islámica en un contexto moderno.

Edición Resumida del Original de Fathi Hasan Malkawi

PISTEMOLOGICAL INTEGRATION: ESSENTIALS OF AN

ISLAMIC METHODOLOGY

ISBN hbk: 978-1-56564-569-1

ISBN pbk: 978-1-56564-557-8

2014

Prefacio del Autor

Los temas que conforman este proyecto pueden resumirse en términos de cuatro puntos focales: 1) la visión islámica del mundo, que comprende el sistema epistemológico islámico y la metodología islámica; 2) métodos para abordar las fuentes del conocimiento islámico, que incluyen el Sagrado Qur'ān y la *Sunna* profética; 3) métodos para abordar nuestra herencia escrita, tanto la herencia islámica como la herencia humana en general; y 4) métodos para abordar la realidad, tanto la realidad tal como es (mediante estudios de campo de realidades sobre el terreno y de la naturaleza de las cosas, acontecimientos y fenómenos), y la realidad como debería ser mediante estudios futuristas).

La necesidad de un pensamiento ordenado no se limita a una sola cultura, ni a una sola especialización o área de interés. En los últimos cincuenta años, numerosos eruditos han intentado purgar de ideas falsas el pensamiento árabe-islámico y la metodología asociada al mismo. Algunos han usado métodos *uṣūlī* para explicar la pujanza y excepcionalidad de la cultura islámica, mientras que otros han intentado explicar la regresión de la civilización islámica como un producto del método jurídico dominante entre los pensadores árabe-musulmanes del pasado. Otros a su vez han defendido que este mismo método jurídico creó los cimientos y estableció los criterios para la interpretación de los textos religiosos, describiendo así los principios de jurisprudencia como una teoría hermenéutica, en cuyo caso se convierte en un sistema cerrado. Este tipo de evaluación presta más atención a la aplicación histórica de las formas islámicas de pensamiento y el legado que produjeron que a los principios que subyacen en las fuentes originales de esas formas de pensar, es decir, en el Qur'ān y la *Sunna*. Presta insuficiente atención a los propósitos que esas fuentes se proponían cumplir y a los amplios horizontes que esos principios pueden abrirnos en numerosos campos de conocimiento y esferas de la vida.

La ‘integración epistemológica’—que es una integración global y sistemática de las fuentes y medios de conocimiento—constituye el marco de referencia de la metodología islámica. Este libro sostiene que la integración epistemológica es una necesidad, y que está en consonancia plena con la naturaleza humana. La diversidad es un fenómeno natural y genuino que debe ser aceptado y usado sabiamente. Por ende, existe una necesidad genuina de cooperación e integración, puesto que la diversidad es intrínseca a la naturaleza humana, con gentes procedentes de una pluralidad de orígenes étnicos, que hablan distintas lenguas, o que descienden de tribus diferentes. La diversidad es fundamental también para las conceptualizaciones, las creencias y la fe y la práctica religiosa. *Metodología de la Integración Epistemológica: Fundamentos de la Metodología Islámica* es un intento de construir un programa, que ayude a difundir una conciencia de pensamiento, investigación y conducta metodológicos.

Capítulo Uno

Conceptos de Relevancia para la Integración Epistemológica

El capítulo 1 consta de las cuatro secciones siguientes:

1. Integración epistemológica vs. unidad del conocimiento.
2. El principio de la unidad divina (*tauhīd*) como base de la integración epistemológica.
3. La integración epistemológica en la visión islámica del mundo.
4. Restricciones y obstáculos en el camino hacia la integración epistemológica.

La discusión se centra inicialmente en la ‘integración epistemológica’ en relación a la unidad del conocimiento y el principio de la unidad de Dios, *tauhīd*, como base de la integración epistemológica. La integración epistemológica se plantea a continuación citando las contribuciones de algunos eruditos relevantes y, finalmente, se mencionan las restricciones y obstáculos en el camino a la integración epistemológica. El capítulo defiende la necesidad de la integración epistemológica como marco de referencia para la metodología islámica en su relación con el pensamiento, la investigación y la conducta, y también la forma correcta de abordar cuestiones relacionadas con el conocimiento y la conducta. En otras palabras, el propósito del libro es construir un modelo para la integración epistemológica de las fuentes y medios de conocimiento, y

cómo adquirir un conocimiento correcto a partir de fuentes usando medios integrados.

La dedicación exclusiva a una sola especialización es en realidad un fenómeno reciente en la historia humana. Ha surgido en respuesta a la expansión sin precedentes que ha experimentado el conocimiento humano en el siglo pasado, lo que ha hecho virtualmente imposible que un erudito se especialice en más de un campo. En el pasado, los sabios y eruditos hablaban de integración entre conocimiento y acción. Entre otros de ese tiempo, Ibn Ruṣd afirmaba la posibilidad de vincular la sabiduría y la ley divina, mientras que Ibn Taimiyya afirmaba el concepto de integración mediante su insistencia en que no podía haber contradicción entre una comprensión correcta de los textos revelados por Dios y lo que la razón humana encuentra claro y explícito. A esto siguieron intentos por integrar principios, teorías e investigación científica por un lado, y sus aplicaciones prácticas por el otro a medida que la ciencia ‘pura’ y la tecnología aunaban esfuerzos. Sin embargo, a pesar del predominio de la especialización en un solo campo, existe hoy una mayor conciencia de la necesidad de integrar las diversas áreas, especialmente la de la modernidad con la tradición, la excelencia con el alma, etc.

El término ‘integración epistemológica’ (*al-takāmul al-ma‘rifī*) puede describir a individuos que poseen un conocimiento enciclopédico de las cosas, especialmente en las áreas de lenguaje, literatura, jurisprudencia islámica, ciencias coránicas, ciencias del *Hadīt*, historia, y posiblemente también astronomía, medicina o matemáticas. El fenómeno de la producción creativa en más de un campo de conocimiento era una característica distintiva de la época en que vivieron muchos sabios musulmanes famosos. Como hemos dicho, la dedicación exclusiva a una sola especialización es un fenómeno reciente.

La integración epistemológica podría ser clasificada como una rama de la filosofía—ontología, epistemología, o ética—en cuyo caso adquiere una dimensión abstracta y teórica. Puede también ser clasificada como un tipo de actividad cultural y social cuando el propósito por el que se emprende es aportar recursos necesarios y transformarlos en actividad política, económica o social. La meta en este caso es facilitar la vida a la gente a nivel práctico, en cuyo caso adquiere una dimensión social aplicada. Existen dos dimensiones en el proceso de integración epistemológica: una dimensión productiva y una dimensión de aprovechamiento. En su dimensión productiva, la

integración es una forma de creatividad intelectual, que exige habilidades especiales. La adopción de un enfoque productivo o constructivo viene acompañada por lo general de una evaluación de los elementos que integrarán la nueva amalgama, y el conjunto de relaciones que los incorporan para cumplir un nuevo propósito u objetivo.

La dimensión de aprovechamiento por otra parte se refiere al uso de las estructuras intelectuales sobre las que descansa la integración a fin de entender los fenómenos o temas que se investigan, identificar los elementos distintivos de conocimiento en su marco integrador, y facilitar la comunicación de este conocimiento a otros. En la integración epistemológica, la diferencia entre la dimensión productiva-constructiva y la de aprovechamiento puede compararse a la diferencia entre el físico que descubre una cierta ley natural o el ingeniero que desarrolla un instrumento o máquina basados en dicha ley, y el técnico que trabaja en una fábrica en la que se usa ese instrumento o máquina.

El crecimiento exponencial de la información y los datos ha generado una masa de conocimientos tan enorme que, para que seamos capaces de hacer uso de ella, tiene que ser dividida en campos y especializaciones individuales, y cuanto más crece nuestro conocimiento, más tiene que ser dividida y fragmentada. Fruto de este proceso han surgido individuos con una visión reduccionista del mundo que se centra excesivamente en las partes de la verdad más inmediatas y directas, y pierde de vista progresivamente tanto la historia como la imagen más amplia y universal del cosmos. El conocimiento y la información que poseemos alejan nuestra atención del todo para centrarla en las partes.

No obstante, existe hoy un claro reconocimiento de que el todo es mayor que la suma de sus partes. Esta ‘nueva ciencia’ reconoce que un conocimiento definitivo, una comprensión total, y una completa certeza de la verdad son ideales que quizás jamás sean alcanzados. En lugar de ello ofrece una nueva verdad, a saber, que el universo no es un estado simple, estático y desconectado que carece de sentido, como una máquina sin cerebro, y que los seres humanos no aparecieron en este universo por accidente o mero azar. Al contrario, el universo aparece como un todo cohesionado, sus partes están conectadas entre sí, crece y cambia de forma consciente, y su realidad está integrada en su estructura y características. Mientras que los seres humanos parecen un medio de lograr el propósito para el que fue creado el universo, la mente humana parece ser la entidad más compleja que conocemos. Uno podría aventurarse a decir que la nueva ciencia, con el poderoso

mensaje que presenta acerca de la nueva realidad, anuncia el amanecer de la ansiada nueva época, la época posmoderna, en la que pueda lograrse la unidad del conocimiento.¹

Muchos intelectuales musulmanes empezaron a ser influenciados por ideologías occidentales que levantan una barrera entre la ciencia y la religión. Por ello, un gran número de musulmanes contemporáneos se sienten en el deber de denunciar los peligros implícitos en separar el Islam de la ciencia y la necesidad de restablecer el vínculo vital entre ellos en base al principio de la unidad divina. Existe, además, un discurso islámico sobre la unidad del conocimiento basado en la experiencia espiritual. Este discurso contempla el conocimiento desde una perspectiva tradicional, que ha sido expresada por las civilizaciones orientales dentro de un marco metafísico basado en principios derivados de las eternas enseñanzas de la revelación divina en sus diversas formas.

El concepto de integración epistemológica está ligado al concepto de unidad del conocimiento, que constituye la base lógica de dicha integración. El principio islámico de unidad divina, es decir, el *tauhīd*, es la base del Islam y lo que confiere a la civilización islámica su identidad. Cuando los musulmanes desarrollaron la ciencia de *al-tauhīd*, combinaron en ella las áreas de la lógica, la teoría del conocimiento, la metafísica y la ética. El monoteísmo islámico (*tauhīd*) establece una distinción crucial entre el Creador transcendente y el universo creado. Es la voluntad del Creador la que define la existencia de las criaturas, su comportamiento y su estructura orgánica. La realidad de la unidad de Dios se manifiesta en el hecho de que el universo se erige sobre la conducta ordenada. Dicho orden apunta a la unidad de la autoridad que ha dado lugar al mismo, a saber, el Dios Uno.²

El reconocimiento de la unidad de Dios—el *tauhīd*—presupone necesariamente un reconocimiento también de la unidad de la verdad. Dado que el *tauhīd* viene a confirmar la absoluta unidad de Dios Todopoderoso, confirma también la unidad de las fuentes de la verdad. Dios es el Creador del mundo natural del cual los seres humanos extraen el conocimiento. La materia del conocimiento se compone de las cosas y acontecimientos de la naturaleza, que son creaciones de Dios. Es indudable que Dios conoce esas cosas y acontecimientos, y es igualmente indudable que Dios es la fuente de la revelación. Además, Dios concede a los seres humanos algo de Su vasto, universal y perfecto conocimiento.

El *tauhīd* invita a los seres humanos a establecer conexiones entre Dios como Creador y la búsqueda de conocimiento en sus diversas esferas. La razón de esto es que cuando los seres humanos perciben la obra de Dios en todos los acontecimientos y cosas, están observando el trabajo de la creación divina. Cuando observan las obras de Dios en la naturaleza, están cultivando las ciencias naturales, puesto que la creación divina en la naturaleza no es sino los patrones y leyes que Dios ha dispuesto en el ámbito natural. Asimismo, cuando los seres humanos perciben la obra de la creación divina en sí mismos o en sus sociedades, están cultivando las ciencias humanas y sociales.

Cada uno de nosotros vive de acuerdo con su visión del cosmos—su visión del mundo.³ La visión islámica del mundo es una expresión de la conceptualización global basada en las creencias que encarna la doctrina islámica. Esta conceptualización ofrece una explicación integral de la existencia. Da lugar asimismo a una forma de vida concreta de los individuos y a las normas que rigen su conducta conforme a su comprensión del lugar que ocupan en el universo y el propósito de su existencia.⁴

La integración epistemológica no es sólo una actividad mental y una aventura teórica sino que es, además, un proceso psicológico y educativo cuyo fin es liberar la mente musulmana, nutrir la psique musulmana, y motivar a los musulmanes para que alcancen metas, creen y reformen. El análisis de la crisis en la mente y psique musulmanas sugiere medidas necesarias para resolver estas crisis, entre ellas la reconstrucción y aplicación de la dimensión monoteísta e integradora de la visión islámica como una visión sistemática, científica e integral de amor y bondad que aplica los recursos a su mejor y más constructivo uso posible. El enfoque monoteísta implica el reconocimiento de la integración e interdependencia que existen entre la revelación divina encarnada en la naturaleza, y también en la palabra escrita.

Ibn Ruṣd afirmaba: “Las entidades existentes señalan al Hacedor mediante nuestro conocimiento de la maestría de su creación, y cuanto más completo es nuestro conocimiento de esa maestría, tanto más completo será nuestro conocimiento del Hacedor.”⁵ Según Abū Ḥāmid al-Gazālī, los versículos coránicos que hablan de las estrellas sólo pueden entenderse con ayuda de la astronomía, y los versículos que tratan de la salud sólo pueden entenderse mediante el estudio de la medicina, etc.⁶ Al-Gazālī e Ibn Ruṣd discrepan sobre el tema de la epistemología; sin embargo, estaban de acuerdo en la necesidad de la

integración del conocimiento: al-Gazālī veía dicha integración en la estructura del propio conocimiento (integralidad), e Ibn Rušd la veía en la necesidad mutua de las diversas ciencias (complementariedad).

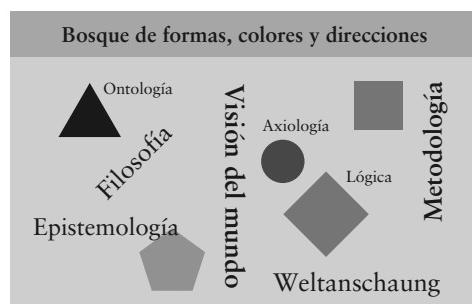
Ibn Taimiyya, en una obra especializada que abarca once volúmenes, hace una exposición exhaustiva de las ciencias que la razón humana ha generado, tanto filosóficas como naturales, en comparación con los textos de la revelación divina. Ibn Taimiyya era de la opinión de que no puede existir contradicción alguna entre ambos tipos de ciencia. Es decir, todo lo que es realmente racional jamás entrará en conflicto con una comprensión correcta de la revelación divina.

Sin embargo, existen restricciones y obstáculos en el camino hacia la integración epistemológica. Los eruditos con especializaciones estrechas seguirán haciendo aportaciones científicas significativas, y la gran mayoría de los eruditos se esfuerzan por destacar mediante trabajos especializados. Esos eruditos puede que sientan que el trabajo en áreas de integración y unificación supondría una pérdida de oportunidades de competir y lograr excelencia académica, lo que amenazaría su futuro. Los esfuerzos por dar solución a problemas relacionados con la sobre-especialización y la resultante atomización del conocimiento dan como resultado personalidades con una comprensión tan superficial de las cosas que resulta preocupante. En tales situaciones, los resultados de la integración epistemológica no son alentadores; de hecho, nada presenta un mayor obstáculo al progreso que el ‘aprendiz de muchos oficios, maestro de ninguno’ que parlotea constantemente sobre generalidades en este campo y el otro, pero es incapaz de profundizar en ninguno de ellos.⁷

Existe el peligro de que quienes apoyan la integración epistemológica, presionados para dar con pruebas que demuestren la noción de unidad y complementariedad, busquen vínculos en las ciencias o relaciones entre datos que no tienen existencia real. Tales esfuerzos pueden ser contraproducentes, o producir resultados vanos o risibles. Al mismo tiempo, algunos estudios pueden dar la impresión de rigor metodológico, cuando de hecho están llenos de jerga especializada que esconde su superficialidad e incoherencia. Sin embargo, un peligro aún mayor reside en la tendencia humana natural a hallar lo que uno busca, o lo que uno espera encontrar. Esta tendencia puede llevar al investigador a un error sin saberlo, lo que socavará la validez externa de su proyecto de investigación.

Uno de los obstáculos más serios a los que se enfrentan las nuevas ideas y su aplicabilidad es la tendencia a malentender a los que las postulan, o a representar o aplicar erróneamente las propias ideas. El deseo sincero de adoptar y promover una idea no basta para persuadir a otros, o para crear las circunstancias propicias para su aceptación y aplicación, sino que la idea necesita ser también comprendida y representada adecuadamente. Dada la variedad de conceptos relacionados con la unidad y complementariedad de las ciencias y su asociación con puntos de referencia metafísicos específicos, estos conceptos vienen con frecuencia acompañados de un cierto grado de confusión o ambigüedad. En consecuencia, no consiguen resultados prácticos importantes.

El propósito de este capítulo ha sido resaltar el valor de la integración epistemológica desde una perspectiva islámica monoteísta (*tauhīdī*) y el lugar de esa integración en el enfoque islámico del pensamiento, la investigación y la conducta. Es este enfoque, o metodología, el que será expuesto en el capítulo siguiente.

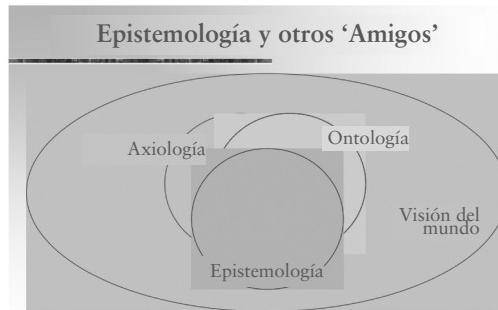


(Fig. 1)



Círculos de Pertenencia

(Fig. 2)



(Fig. 3) Epistemología y otros ‘Amigos’

Estos tres diagramas ilustran un método. Situar juntos un grupo de conceptos permite verlos en forma de significados interrelacionados y organizados.

Capítulo Dos

Método y Metodología: La Naturaleza de los Conceptos y la Importancia de Investigarlos

El capítulo 2 consta de las tres secciones siguientes:

1. Método y metodología: el concepto y el término.
2. La importancia de estudiar la metodología islámica y su pensamiento sistemático.
3. Conceptos fundamentales de relevancia para la metodología.

Existe una necesidad actual de investigar y debatir la metodología y el pensamiento sistemático. El objetivo es validar los aspectos de la metodología existente que son correctos y efectivos, y corregir los aspectos que son deficitarios. En este sentido, el Capítulo 2 se propone clarificar los significados del concepto coránico de ‘método’ (*minhāj*/*manhāj*) y su relación con otros términos coránicos relevantes. Se plantea, pues, distinguir en primer lugar entre *minhāj*/*manhāj* (camino, vía, método) en sentido de forma de llegar a un lugar o alcanzar una meta, y *manhājīyya* (metodología) como forma de plantear una tarea. En segundo lugar, plantea la importancia de investigar la metodología islámica y su pensamiento sistemático, citando a algunos eruditos importantes. En tercer lugar, plantea los conceptos básicos de relevancia para la metodología situando la visión del mundo como clave para esta discusión. Clarifica además los significados de los conceptos de visión del mundo y sistema epistemológico en relación a la *manhājīyya*.

Para el propósito de distinguir entre método y metodología, los términos *nahŷ*, *manhayŷ* y *minhāŷ* se consideran sinónimos, y denotan un camino claro y recto que nos lleva fácilmente a nuestro destino. Estas palabras expresan también el sentido de viajar rápidamente por un camino dada su derechura y su carencia de obstáculos, o de realizar una tarea ágilmente debido a la claridad de la forma en que debe ejecutarse.⁸ Las tres palabras provienen de la raíz *n-h-ŷ*, que expresa el sentido de aclararse, o ser o hacerse claro un camino o vía. *Minhāŷ* es una forma de vida, que es seguida de acuerdo con su *šari‘a*, y cuya guía ayuda a purificar el alma de la gente.

El significado esencial del término *minhāŷ/manhayŷ*, es decir, ‘camino’ o ‘vía’, aparece a menudo en el Qur'an. Los contextos en que surgen estos términos se asocian de manera consistente con la guía recta y el error. Los creyentes piden a Dios que les guíe por el camino recto (*al-širāt al-mustaqqim*), el camino de aquellos a quienes Dios ha concedido Su gracia, guiándoles así por la vía recta—no la de aquellos que han merecido la condena de Dios y se han extraviado, sino, al contrario, la de aquellos que reconocen el camino recto y se comprometen a seguirlo.

Los términos *minhāŷ*, *tariq*, *sunna*, *hidāya* (guía) y *nūr* (luz) comparten un número de significaciones, ya que todos tienen que ver con el anhelo humano de caminar por el camino recto y claro que conduce a su destino y meta deseados. Si el propósito de los seres humanos en esta existencia terrenal es adorar a Dios en el sentido más amplio, ser vicegerentes (*jalīfa*) de Dios en la tierra, y desarrollarse como seres humanos, entonces el *minhāŷ* es el medio de lograr este fin, o el camino que lleva a esta meta. Este medio o vía adoptará la forma de diversas metas intermedias. Dios se ha comprometido a guiar a la gente por el camino recto. Para tal fin Él hace claro el camino al tiempo que nos advierte de que existen caminos que conducen al error y no a la verdad.

Los términos *manhayŷ*, *sabīl* y *širāt* se refieren todos a un camino o vía que conduce al logro de un propósito específico por el que los seres humanos se esfuerzan a fin de obtener conocimiento o alguna clase de beneficio. Sin embargo, pueden referirse también al camino que uno sigue en esta vida para alcanzar el bien de la Otra Vida. En otras palabras, incluyen la idea de un camino que conduce a una vida de perfección, y es en este sentido en el que el término *manhayŷ* es usado con más frecuencia en la revelación coránica. Otro significado de *minhāŷ* es que uno lo toma como camino para llegar a su destino o

meta, *maqṣid*, deseados. El movimiento ha de ser direccional, a lo largo de un camino recto hacia una meta o destino, y por medio de un esfuerzo intencional.

Por otra parte, el término *manhajīyya* puede ser traducido en castellano por ‘metodología’, definida como la ciencia del método, o una rama de la lógica que analiza los principios y procedimientos que rigen la investigación en un determinado campo de conocimiento. El término ‘metodología’ puede usarse también para referirse a las bases teóricas de una determinada escuela filosófica, es decir, sus postulados, premisas y conceptos fundamentales.⁹ En este sentido, ‘metodología’ designa una disciplina moderna que se ocupa de métodos y formas de realizar estudios e investigación, y que es relevante para todas las ciencias.

La esfera de acción de la metodología abarca todos los campos del conocimiento en sus diversas categorías, tanto si pertenecen a la revelación, la razón, la ley islámica, la naturaleza, la sociedad u otros temas. La metodología puede relacionarse con la forma en que pensamos sobre estos campos, con la investigación desarrollada para adquirir, verificar y aplicar conocimientos, o con la conducta diaria y los procedimientos científicos utilizados siguiendo la guía aportada por dicho conocimiento. Sin embargo, los términos *minhāj*/*manhaj*, *nahy* y *manhajīyya* están ligados más íntimamente a la investigación científica y sus procedimientos asociados que a las cuestiones relativas al pensamiento y la conducta y experiencia del individuo.

La metodología islámica se relaciona con el proceso de pensar islámicamente, y con la naturaleza de las ideas derivadas de este proceso. De ahí que se asocie con los objetivos e intenciones generales del Islam. La cuestión de la metodología en su dimensión intelectual es por tanto inseparable de la forma de vida que el Islam quiere promover y fomentar en la sociedad musulmana. El objetivo del pensamiento islámico es establecer una forma de vida islámica en este ámbito terrenal para que sirva de vía a la felicidad en la vida venidera.

La investigación sobre metodología islámica y la comprensión de la misma y de su pensamiento sistemático son esenciales para entender otras metodologías y su impacto sobre nuestras sociedades. Necesitamos también familiarizarnos con esas metodologías y descubrir las formas en que podemos usar, adoptar, confrontar y relacionarnos con ellas. La ausencia de una práctica de metodología islámica es un factor importante en la crisis intelectual a la que se enfrenta la comunidad

musulmana. En consecuencia, es importante también reconocer la necesidad de aunar esfuerzos para construir y aclarar dicha metodología como un fundamento básico de la cultura y civilización islámicas que la comunidad musulmana intenta establecer.

Es raro encontrar una práctica sistemática entre los especialistas musulmanes en los diversos campos epistemológicos. Así pues, a fin de confirmar la existencia de una conciencia metodológica que constituye una base para el movimiento contemporáneo de reforma intelectual islámica, quiero destacar las contribuciones de algunos eruditos importantes. Entre estos se cuentan Isma'il al Fārūqī, AbdulHamid AbuSulayman, Taha Ýabir Alalwani, Taha Abd al-Rahman y Ahmad al-Raisuni.

Al Fārūqī contempla la metodología como algo esencial a la islamización del conocimiento, y basa su enfoque en la noción de que la comunidad musulmana está sufriendo una seria falta de dirección que amenaza su capacidad de afrontar su responsabilidad de guiar al mundo. En su opinión, la forma de afrontar la crisis a la que se enfrenta la comunidad musulmana, que surge de un sistema educativo en el que el sistema laicista de educación pública carece de una perspectiva islámica y el sistema educativo islámico tradicional está desconectado de la realidad y es considerado de importancia secundaria respecto del sistema laicista occidental, es unificar los dos sistemas educativos en un solo sistema que se proponga imbuir una visión islámica del mundo en las mentes de los alumnos y familiarizarles con la naturaleza de la civilización islámica y sus características distintivas.

Dicho sistema tendría como meta reformular todas las ramas del conocimiento moderno desde una perspectiva islámica en el contexto de un plan de estudios bien estructurado. Esto permitiría a los miembros de la comunidad musulmana construir un conocimiento islámico contemporáneo que combine revelación y razón, pensamiento y acción, y que al hacerlo lleve a la prosperidad terrenal y a la felicidad en el mundo venidero. Para él, si ambos permanecen aislados serán igualmente incapaces de revitalizar y reformar la comunidad musulmana. Al Fārūqī llama por tanto a la islamización del conocimiento como punto de partida necesario para superar la dicotomía en el sistema educativo, la dicotomía en la vida de la comunidad musulmana en su conjunto, y la ineficacia de la metodología islámica tradicional.

AbuSulayman sostiene que existe una metodología islámica que puede

distinguirse claramente de las metodologías de otras culturas y pueblos. Esta metodología representa un esfuerzo humano por comprender la interacción que debe existir entre las instrucciones contenidas en el texto revelado y las cuestiones a las que la gente se enfrenta sobre el terreno a fin de cumplir los objetivos y metas de la religión. Esta metodología está en estado de constante evolución y desarrollo, como respuesta continua a las nuevas circunstancias y desafíos que van surgiendo. Para él, el proceso clave para la evolución requiere en primer lugar entender los textos islámicos conforme a los elevados objetivos e intenciones de la religión, estudiando todos los textos relevantes al tema investigado en relación unos con otros, e interpretando esos textos dentro del contexto temporal y geográfico en el que fueron escritos para así discernir la forma más prudente de aplicarlos a las realidades actuales.

Alalwani hace hincapié en la necesidad de destacar la ‘lógica’ del Qur'an y lo que él denomina ‘la metodología cósmica coránica’. Esta metodología se distingue por un conjunto de determinantes metodológicos coránicos de los cuales destaca tres: 1) *al-tauhīd* como elemento fundamental de la visión coránica del mundo; 2) combinar las ‘dos lecturas’, es decir, nuestra lectura del Qur'an y del universo creado; y 3) la unidad estructural del Qur'an y las verdades cósmicas que engloba. Alalwani vincula luego esos tres determinantes metodológicos coránicos con la construcción de una metodología de integración epistemológica.

Abdul-Rahman sostiene que los investigadores necesitan deducir su propia metodología mediante la adhesión a un conjunto de principios teóricos y prácticos, el más importante de los cuales es adquirir un conocimiento amplio de los métodos y enfoques usados por los sabios y pensadores musulmanes antiguos en los diversos campos científicos, y también un conocimiento sólido de los métodos y enfoques modernos. Al hacerlo los investigadores pueden ir más allá de la imitación y las teorías prestadas y llegar a una interpretación innovadora y a la formulación de métodos, enfoques y teorías originales.¹⁰ Se refiere a su trabajo como ‘la jurisprudencia de la filosofía’.

Al-Raisuni sostiene que los pensadores musulmanes necesitan estar familiarizados con los elevados propósitos de la ley islámica y el método orientado a metas, y afirma que *al-maqāṣid* (propósitos y metas) constituye un modo característico de pensar y ver, de analizar y evaluar, de extraer conclusiones y amalgamar elementos.¹¹ Piensa que

a la luz de los elevados propósitos de la ley islámica podremos extraer conclusiones, juntar las piezas, ver cómo se relacionan las cosas, y cómo deben ser ordenadas. Sostiene asimismo que ese proceso activo debe contar con un enfoque metódico basado en normas y principios aplicables a la práctica de la interpretación innovadora y el razonamiento jurídico—pues en la actualidad está marcado por una especie de inflexibilidad y exactitud—a fin de enfrentarnos al caos y la laxitud.

Es esencial plantear ciertos conceptos básicos de relevancia a la metodología, como la visión del mundo, y clarificar el significado de los conceptos de visión del mundo y sistema epistemológico. La visión del mundo tiene un impacto importante en las formas en que percibimos el mundo en que vivimos, nuestro lugar en ese mundo, y nuestra forma de entender las ciencias naturales y sociales. La gente se forma una imagen general de sí mismos y del mundo que les rodea dentro de los límites impuestos por la localización desde la que contemplan las cosas, el ángulo que adoptan, su entorno natural, psicológico y social, y el sistema de pensamiento dominante con sus componentes lingüísticos y marcos de referencia. Es esta imagen general—denominada en ocasiones visión cósmica, idea general, conceptualización cósmica, filosofía general, explicación global, paradigma explicativo, o ideología—lo que se ha dado en llamar comúnmente visión del mundo.

Debe aclararse, sin embargo, que un individuo no construye necesariamente su propia visión del mundo, sino que ésta surge en la mente de cada individuo de una forma más o menos espontánea. En sí misma, la visión del mundo es un componente del carácter innato de los seres humanos, dada su tendencia a dejarse influenciar por el entorno intelectual en el que viven y a adoptar las costumbres y tradiciones sociales imperantes.

Desde la perspectiva islámica, la visión del mundo es una percepción mental de los ámbitos natural, social y psicológico. En sí misma, es como una serie de imágenes fijas y móviles que atraen la atención de las personas y las lleva a reflexionar y meditar con el propósito de adquirir comprensión e iluminación. La visión del mundo es también una actitud hacia el mundo, un estado mental que exige que uno se relacione activa y constructivamente con el mundo, en paz y armonía, con reverencia y respeto, con deseo y asombro. Además, la visión del mundo es un plan para cambiar el mundo, es decir, un conjunto de metas con cuyo logro la gente espera hacer un mundo más armonioso y equilibrado, y emplear recursos para lograr una vida mejor para sí

mismos y otros, sabiendo que nuestra vida terrenal es un lugar de preparación para la vida en el mundo venidero.

La visión del mundo—al menos desde el punto de vista epistemológico—es mucho más importante que cualesquiera otros factores de relevancia para la conducta humana, porque es el único marco en el que la razón humana puede operar para adquirir conocimiento. Por consiguiente, la visión del mundo constituye la base de cualquier teoría epistemológica. Los elementos que conforman la teoría del conocimiento, o epistemología, se denominan a veces ‘el sistema epistemológico’. Un sistema epistemológico se ocupa de las cuestiones de relevancia para la historia y evolución del conocimiento humano, las fuentes y herramientas de dicho conocimiento, los métodos de clasificación del conocimiento, y la clarificación de sus funciones.

La visión del mundo, o su perspectiva más amplia, determina tanto las fuentes del conocimiento como sus herramientas, mientras que la naturaleza de esas fuentes y herramientas (el sistema epistemológico, que es una subesfera dentro de la visión del mundo) define los métodos de procesar el conocimiento adquirido. La metodología puede verse por tanto como una subesfera dentro de un sistema epistemológico o teoría del conocimiento. Dado este solapamiento e interdependencia, vemos que muchos pensadores y escritores usan indistintamente los términos ‘visión del mundo’, ‘sistema epistemológico’ y ‘metodología’.¹²

Sin embargo, el enfoque que recomendamos aquí es adoptar el punto de referencia coránico como guía al definir los conceptos. El concepto de método—*manhāj/minhāj*—visto desde la perspectiva coránica se caracteriza por su generalidad y universalidad, y en ese sentido es como el resto de los conceptos coránicos. Aunque existe cierta conciencia de la necesidad de desarrollar una metodología islámica, hay escasa conciencia de los principios y características distintivas de esa metodología. Y más débil aún es la conciencia de lo que hemos denominado ‘la metodología de la integración epistemológica’.

Capítulo Tres

Conciencia Metodológica y Defectos Metodológicos

El capítulo 3 consta de dos secciones principales:

1. Conciencia metodológica.
2. Indicios de defectos metodológicos en la vida de la comunidad islámica.

El capítulo 3 clarifica lo que se quiere decir con ‘conciencia metodológica’ y su relación con otros tipos de conciencia. Lo que sigue se propone demostrar la importancia de comprender tanto el método como la metodología y las formas de esta comprensión que hallamos entre los teóricos contemporáneos del pensamiento y la acción islámicos. Luego pone de manifiesto algunos defectos o desequilibrios metodológicos presentes en la comunidad musulmana.

Si la comunidad musulmana quiere recuperar su orgullo y gloria perdidos, encarar sus responsabilidades globales y ser líder de civilizaciones humanas, deberá cultivar la conciencia metodológica. Conciencia es un término usado para designar la conciencia de los seres humanos de sí mismos y su entorno. El término ‘conciencia’ incluye los actos de reunir elementos, comprenderlos, preservarlos y tenerlos presentes. El ‘oído atento’ del que habla el Qur'an no es el oído físico que recoge las ondas sonoras en el mundo material. Es más bien un oído que comprende y da sentido a lo que oye, y luego aplica correctamente esa comprensión.¹³ La conciencia metodológica consiste en comprender la necesidad de un entendimiento detallado y global de la naturaleza de la realidad, sus dificultades y sus requisitos. Es una conciencia de cómo tratar la realidad de acuerdo con una planificación sistemática, regida por leyes e intencional, que no está influenciada por reacciones personales ni por la presión derivada de la necesidad de tomar decisiones inmediatas. La conciencia metodológica supone la comprensión de que la realidad en la que vivimos necesita ser reformada por medio de una metodología sólida y un llamamiento a una visión globalizadora del mundo.

Cuando intentamos transmitir la realidad, tal como la percibimos, lo que transmitimos no es la realidad misma. Más bien, nos acercamos a la realidad en mayor o menor grado dependiendo de la medida en que nuestra forma de pensamiento, o metodología, sea apropiada o no.¹⁴

Esta tentativa está ligada al resultado de la interacción de tres elementos. El primer elemento son las ideas preconcebidas en nuestras mentes. Estas ideas preconcebidas adoptan por lo general la forma de un conjunto de principios y valores, que son innatos o se originan en estructuras y condiciones sociales. El segundo elemento es el conjunto de herramientas empleadas por la mente, los procesos cognitivos y emocionales, y los poderes intuitivos, imaginativos y volitivos de la mente. El tercer elemento lo forman hechos objetivos, incluidos los aspectos cuantitativos y cualitativos de la realidad que se experimenta y su conexión con otras realidades de su entorno.

Existe una crisis de conciencia islámica y, en consecuencia, también una creciente conciencia de la misma. La razón más importante de la crisis de conciencia islámica es que los partidarios de estos enfoques en ambos extremos han sido, en la mayoría de los casos, gente en puestos de autoridad en la comunidad musulmana, ya sea en su capacidad de figuras del gobierno, o como líderes intelectuales. La forma más grave de engaño o confusión acerca de la conciencia se relaciona con el método o planteamiento. Al mismo tiempo, existe una creciente conciencia de la necesidad de método y pensamiento metodológico desde mediados del siglo XX en diversas partes del mundo islámico, donde el ‘método’ pasa a ser una preocupación importante entre los eruditos y especialistas de las diversas ramas del conocimiento, en círculos intelectuales, y entre la gente responsable de las instituciones islámicas.

Hay varios ejemplos de teóricos en las esferas del pensamiento, la ciencia y los movimientos políticos y religiosos que poseían una conciencia del método y su importancia. Desde los días de Ibn Jaldūn (m. 808 Heg./1406 d.C.), la cuestión de la metodología en el ámbito de los estudios históricos no ha estado clara para muchos, que se han apoyado en textos transmitidos de sus antepasados como si su contenido fueran hechos incontestables y, como resultado, han caído en errores metodológicos. Por consiguiente, una de las tareas más importantes a las que se enfrenta hoy el pensamiento islámico es la de conducir el diálogo actual hacia el tema de la metodología. En el ámbito del pensamiento, Taha Abd al-Rahman destaca la necesidad de una vigilancia religiosa contemporánea en el mundo islámico en relación a lo que él denomina ‘respaldo intelectual’.¹⁵ AbdulHamid AbuSulayman sostiene que la reforma de la comunidad musulmana sólo puede producirse a través de la educación en el seno de la familia y las instituciones educativas, y que para resolver los problemas

educativos a los que nos enfrentamos se necesita desarrollar “una metodología, es decir, ‘un método científico’ y un estudio científico organizado y continuo que vaya más allá de las reflexiones casuales y limitadas.”¹⁶ En opinión de Taha Alalwani, esta situación exige el desarrollo de un amplio acuerdo metodológico que unifique la doble lectura de la Revelación y la creación; es decir, el Qur'an y el universo creado.¹⁷

Sayf al-Din Abd al-Fattah ha detallado cuatro elementos que son necesarios para construir una sólida conciencia metodológica: 1) conciencia de las fuentes de la teorización metodológica islámica; 2) conciencia del potencial metodológico occidental disponible y habilidad para utilizarlo; 3) conciencia de las aplicaciones metodológicas y habilidad para interpretar las fuentes de teorización islámica; y 4) conciencia de las dificultades implícitas en la aplicación metodológica y formas de superarlas.¹⁸

Existen algunos defectos o desequilibrios metodológicos que se manifiestan en la vida de la comunidad musulmana. En primer lugar, varios factores han contribuido a la caída de la comunidad musulmana en un estancamiento cultural. Sin embargo, el desequilibrio se manifiesta en dos aspectos de la personalidad de la gente. Estos desequilibrios se evidencian en el aspecto intelectual o ideacional, donde se observa una falta de claridad en la visión del mundo y las percepciones resultantes. El otro es el aspecto psicológico-emocional, donde el desequilibrio se manifiesta en forma de una voluntad débil y falta de iniciativa. No obstante, se manifiesta también en la forma de pensar de los musulmanes sobre cuestiones de comprensión, sentimiento y práctica. Es un desequilibrio metodológico que tiene que ver con la manera en que una idea es traducida a una realidad concreta, o la forma en que una convicción mental es llevada a la práctica en la vida real.

Entre las expresiones concretas del desequilibrio metodológico están las de la visión personal del mundo, la capacidad para entender e interactuar con la realidad, donde existe una incapacidad para conectar causas y efectos, o discernir la verdad y obrar en contraposición a la realidad. Un equilibrio metodológico sano, por otra parte, se caracteriza por una conexión integradora de los mundos percibidos e imperceptibles, de los aspectos beneficiosos o perjudiciales de tal o cual fenómeno, de las consideraciones sobre el presente y el futuro, de la situación en una localidad particular y el entorno más amplio que la rodea, así como de los efectos inmediatos y remotos de acciones y

acontecimientos. En este contexto el desequilibrio metodológico se revela en los intentos por limitar un tema o fenómeno a una dimensión única excluyendo las demás, en la consideración de un número limitado de hechos conocidos, y/o lo que resulta evidente directa e inmediatamente en una situación particular. Este tipo de desequilibrio metodológico adopta a veces la forma de buscar la verdad en un espacio estrecho y limitado dentro de los diversos ámbitos de conocimiento y observar, por ejemplo, sólo lo que nos ha llegado históricamente excluyendo los desarrollos más recientes. Este enfoque parcial o atomista del estudio de la historia escrita puede limitarse al aspecto jurídico de las cosas sin tratar de lidiar con las fuentes fundacionales representadas por el Qur'an y la *Sunna* profética.

Podría expresarse poniendo el foco exclusivamente sobre el aspecto textual de un tema y sus ramificaciones sin considerar otras áreas de aplicación relacionadas con cuestiones acerca del universo, la materia, y el progreso y la civilización humanos.

Uno podría, por ejemplo, limitarse a una sola escuela de pensamiento o de jurisprudencia sin tomar en consideración otras escuelas cuyas perspectivas podrían ofrecerle una visión más completa de las cosas, o enriquecer su mente dando expresión a una noción más amplia de la religión y sus más altos propósitos o metas.

Otras manifestaciones incluyen una perspectiva incompleta del tiempo, que resulta en la práctica de limitar nuestra evaluación de las cosas a un periodo específico de la historia. El desequilibrio puede dar lugar a problemas a la hora de evaluar la importancia relativa de las cuestiones y los dictámenes que se deben aplicar en su caso, y elevar el estatus de principios éticos, acciones y rituales particulares como si fuesen el corazón del mensaje del Islam, lo que lleva a sacrificar intereses mucho más vitales. Todo esto constituye un importante impedimento al progreso hacia los avances culturales que se desean para el mundo islámico.

Una capacidad deficiente para entender o tratar la realidad tiene que ver con la forma en que contemplamos el mundo natural y el mundo de los seres humanos. Este defecto puede manifestarse en una incapacidad para dar adecuada consideración a la realidad, dependiendo en su lugar de conceptualizaciones abstractas, ya sean abstracciones mentales al estilo de la filosofía griega y sus derivaciones, o abstracciones espirituales al estilo del gnosticismo y sus productos. Este defecto

metodológico puede adoptar también la forma de una indiferencia piadosa que ignora las realidades de la vida y los requerimientos de la sociedad humana. Existe también un tipo de indiferencia social, que ignora amplios sectores de la sociedad debido al aislamiento de la élite educada y su desinterés por las preocupaciones de las masas, o una indiferencia hacia la realidad que surge de la desesperación de no poder cambiar el estado de cosas. El resultado eventual de este desinterés por los hechos es una ignorancia que despoja a la gente de su capacidad para desenvolverse en la vida.

Existe además otro defecto metodológico, a saber, la adopción de la situación en Occidente como ejemplo ideal de avance y progreso, que ha llevado a fomentar en algunos sectores musulmanes un cierto desprecio por las circunstancias de la vida de los musulmanes. Este defecto puede verse a nivel práctico en la tendencia a diseñar programas de reforma derivados de un idealismo occidental que no se adaptan bien a las situaciones de los musulmanes, ya que no reflejan las particularidades culturales, sociales y religiosas de las vidas y circunstancias de los mismos.

La incapacidad de vincular causas y efectos puede revelarse en una incapacidad de tomar en consideración las causas naturales so pretexto de confiar totalmente en Dios, o en la creencia de que un reconocimiento de la causalidad natural es incompatible con la doctrina coránica según la cual Dios Todopoderoso es el Agente Único en el universo. Quienes piensan y se conducen de esta forma ven los fenómenos terrenales, y también a los seres humanos, como de escasa o nula responsabilidad en los resultados porque, a su entender, los resultados son territorio exclusivo de Dios y no producto de acciones anteriores en el tiempo. En el extremo opuesto están los individuos que descartan por completo el elemento sobrenatural en el ámbito de la causalidad. Dichos individuos sostienen que los resultados provienen exclusivamente de causas naturales sin intervención divina.

Finalmente, la incapacidad para discernir la verdad y el obrar en contraposición a la realidad a menudo tiene que ver con la negativa a aceptar la verdad. Por ejemplo, fumar produce un número de muertes que supera a las causadas por todas las guerras que se disputan en el mundo. Los perjuicios de fumar no se limitan al riesgo para la salud que amenaza a los fumadores y a quienes les rodean. Incluyen también las cargas económicas derivadas de la compra de tabaco, un gasto que a veces consume la cuarta parte de los ingresos de la familia. Este tipo

de derroche económico es claramente irracional. La seriedad de los desequilibrios metodológicos mencionados puede verse en el hecho de que se impida a individuos con buenas ideas presentar tales ideas de manera efectiva, es decir, sacarlas del ámbito de la abstracción mental y llevarlas al ámbito de la vida cotidiana.



Capítulo Cuatro

Evolución del Concepto de Método en el Pensamiento Islámico y Occidental

El capítulo 4 consta de las tres secciones siguientes:

1. Evolución del concepto de método en el pensamiento islámico.
2. Evolución del concepto de método en el pensamiento occidental.
3. Relación entre el concepto de metodología y la evolución de los campos científicos en la historia islámica y occidental.

Presentamos ahora una breve panorámica de la historia del método (*manhaj*) con atención especial a las fases más importantes de la evolución del término ‘método’ tanto en el pensamiento islámico como en el occidental. El propósito es mostrar cómo los significados de los textos, las condiciones sociales humanas y el mundo natural se reúnen en la metodología islámica. Se examinan además las contribuciones hechas por Aristóteles, Francis Bacon y René Descartes al desarrollo del concepto de método en el pensamiento occidental. Finalmente, el capítulo se propone destacar el impacto de la experiencia humana

evolutiva en el concepto de método y, para ello, concluye con una comparación de la trayectoria del desarrollo del concepto de método y las prácticas metodológicas en los legados islámico y occidental.

El ‘método’ en tiempos de los Compañeros del Profeta consistía en deducir dictámenes jurídicos a partir del Qur'an y la *Sunna*, ya sea directamente o mediante un proceso de *ijtihad*. Estas son las fuentes que conformaban la metodología en base a la cual los musulmanes derivaban el conocimiento en el sentido específico de resoluciones legales. Por esta razón los eruditos se referían a ellas como las fuentes de la legislación. Los eruditos empleaban también el razonamiento analógico, basando sus dictámenes en el valor, espíritu y propósito fundamental de la acción objeto del fallo.

Los musulmanes de la primera generación sentían que el Qur'an y las explicaciones del Profeta, y las aplicaciones derivadas de ello eran suficientes para poner orden en sus asuntos cotidianos. En consecuencia, después de la muerte del Profeta, el consenso (*ijma'*), el razonamiento analógico (*qiyās*), la preferencia jurídica (*istihsān*), los procesos de definición de los intereses humanos y los propósitos generales de la ley islámica eran todas formas de interpretación razonada (*ijtihad*) cuyo objetivo era aumentar su comprensión de los significados de la revelación coránica y de lo que habían aprendido de la *Sunna* profética. Mediante la reflexión, los seres humanos son capaces de descubrir las leyes que Dios ha establecido en los planos psicológico, social y cósmico y, una vez captadas estas realidades, dictar las leyes necesarias para poner orden en los asuntos de la vida, establecer una comunidad dedicada a la verdad y la justicia, y crear una civilización ilustrada.

Las ciencias naturales y sociales, combinadas con la guía contenida en el Qur'an, llevan a una mejor comprensión de los fenómenos y acontecimientos. El Qur'an no se dirigía sólo a la primera generación de musulmanes en cuanto a las ciencias que necesitaban establecer; y ni siquiera se dirigía sólo a los musulmanes, sino que iba dirigido a todo el género humano, ofreciéndole la fuente de guía que necesitaba para gestionar todos sus asuntos. Esta reflexión ayudó a los musulmanes a apreciar el propósito del Qur'an de informar a la gente y dirigirlas hacia lo que debían hacer, un propósito orientado a ayudar a la gente a satisfacer sus anhelos en este ámbito terrenal y a llevar una vida que les hiciera merecedores de la complacencia de Dios en el mundo venidero.

A medida que la sociedad islámica empezó a ocuparse de los estudios filosóficos, y las obras sobre ciencias naturales y erudición traducidas del griego, el persa y otros idiomas empezaron a abrirse camino en la cultura árabe islámica, surgió la necesidad de crear obras sistemáticas que estableciesen las normas de la investigación científica. Inicialmente se hizo uso del razonamiento por analogía y las pruebas lógicas, después de lo cual este enfoque fue expandido y aplicado sobre una base más amplia. Al comprobar la insuficiencia de este planteamiento, los eruditos añadieron el enfoque del razonamiento o inferencia por inducción. Se compusieron obras sobre la clasificación de las ciencias, sus métodos generales, y sus aplicaciones a las ciencias particulares.

Históricamente, el método entre los pensadores islámicos se ha evidenciado en más de un campo de estudio. De hecho, sus indicios pueden descubrirse virtualmente en todos los campos. El pensamiento sistemático o metodológico está asociado a normas y principios específicos tanto en el Qur'an como en la *Sunna* profética. Era evidente, asimismo, en las prácticas de los Compañeros y Sucesores del Profeta, y más tarde los escritos de los eruditos del *ḥadīt* y los juristas le aportaron una mayor precisión y establecieron sus reglas y premisas. El concepto y práctica del método fueron posteriormente definidos y clasificados en las obras de los teólogos escolásticos, filósofos, místicos e historiadores. Sin embargo, el campo que es reconocido particularmente por su preocupación por el método es la ciencia de los fundamentos de la jurisprudencia, que fue la que sentó las bases para una legislación islámica.

En términos de la evolución del concepto de método en el pensamiento occidental, el modelo dominante se basa en dos fundamentos básicos: 1) la historia humana escrita con exclusión de las fuentes religiosas, y 2) la historia de los pueblos europeos con exclusión de los demás pueblos o, al menos, restándoles importancia. De ahí que la historia de la filosofía, la historia de la ciencia, y la historia de la propia civilización, empiecen en Grecia y acaben en Europa Occidental y sus extensiones en América del Norte.

De todos los filósofos y pensadores griegos, Aristóteles (384-322 a.C.) puede que sea el más maduro, y el que ha influenciado más profundamente el pensamiento occidental y el pensamiento humano en general, especialmente en relación al desarrollo de métodos de investigación y estudio en la filosofía y la ciencia. Las contribuciones de Aristóteles abarcan una gran variedad de campos, entre ellos la ontología, ética,

política, ciencia natural y metafísica. Todas las obras de Aristóteles se caracterizan por una forma peculiar de razonamiento que más tarde se denominó lógica aristotélica, y que se basa fundamentalmente en el método de razonamiento analógico.

El Imperio Romano recibió en herencia el rico legado intelectual, retórico y filosófico de los griegos. Su decadencia se precipitó después del 285 d.C., cuando el estado romano quedó escindido en un Imperio Romano Occidental y un Imperio Romano Oriental (Bizancio). Este mismo periodo de tiempo presenció el nacimiento del Islam, que creó una sociedad estable que abarcaba el Levante, Iraq, Persia y Egipto, regiones que habían sido sede de antiguas civilizaciones. Los eruditos musulmanes se beneficiaron del nuevo espíritu islámico de liberación en los ámbitos de la investigación y el descubrimiento, e hicieron uso del conocimiento existente al familiarizarse con las ciencias creadas por sus predecesores en India, Persia y Grecia. La mayor parte del legado griego fue traducido al árabe, y se fundaron escuelas y universidades. Esta nueva conciencia contribuyó significativamente a los posteriores movimientos religiosos de reforma, y sirvió de potente impulso para nuevas investigaciones y experimentaciones de eruditos y científicos.

La historia de Europa presenció un número de hitos en el desarrollo de métodos en el pensamiento occidental. Francis Bacon (1561-1626 d.C.) fue un filósofo inglés que vivió durante el periodo de la historia europea en el que prevalecía la filosofía griega fundada en el debate y el pensamiento abstracto. Durante ese periodo, se realizaron numerosos descubrimientos científicos e invenciones. Bacon destacó la necesidad de un avance de la ciencia en un momento en que la lógica de Aristóteles se estaba demostrando inadecuada para esta tarea en la nueva era. Mientras que la lógica de Aristóteles presuponía una certeza en base a conjetas no negociables cuya validez no podía cuestionarse, Bacon proponía un sistema inductivo de argumentación que se apoyaba en el estudio de la evidencia básica presente en el mundo natural. En el sistema de Bacon, el investigador científico se fue alejando gradualmente de los datos básicos que había recogido a costa de un esfuerzo continuado mediante el uso de ‘el nuevo órgano’ hacia niveles más altos de probabilidad.¹⁹

En el sistema de Bacon el proceso de lógica científica comienza con la inducción y la experimentación científica por medio de las cuales se descubren los hechos. Luego pasa a integrar esos hechos en los principios universales mediante el uso de la lógica aristotélica. Los

hechos son entonces registrados y transmitidos a otros por medio de técnicas y métodos didácticos. La lógica de Bacon está dividida en dos partes. La primera parte deconstruye ‘las ilusiones’ que ‘bloquean la mente de los hombres’ y les impiden llegar a la verdad. La segunda parte es un nuevo sistema capaz de descubrir los hechos tal como son. Es un método basado en la inducción y la experimentación científica.

René Descartes (1596-1650 d.C.) fue un filósofo francés que se había formado en varios países europeos en un tiempo en que el sistema de lógica basado en el silogismo aristotélico dominaba el pensamiento en el estamento religioso europeo. En opinión de Descartes, el método aristotélico basado en silogismos era incapaz de generar nuevos conocimientos y era, por consiguiente, estéril. El método de Descartes se basa en cuatro principios. El primer principio es no aceptar nada como verdadero que uno no sepa que lo es, y evitar juicios sesgados o precipitados. El segundo principio es dividir cada dificultad en tantas partes como sea posible a fin de facilitar su resolución. El tercer principio es dirigir nuestros pensamientos de manera ordenada, comenzando por aquellos objetos que sean más simples y fáciles de conocer “para así ascender poco a poco, gradualmente, al conocimiento de las cosas más complejas”.²⁰ Y el cuarto principio es volver atrás y cerciorarse de que no queda ningún aspecto de la dificultad en cuestión que no haya sido advertido e investigado.²¹

El racionalismo científico surgió en el siglo XVII y alcanzó una posición dominante en el siglo XVIII. Este enfoque suplantó a la metafísica y la religión. El racionalismo científico formuló una filosofía laicista y positivista que postulaba el potencial ilimitado de la ciencia y el método científico, y la capacidad de los seres humanos para lograr un control total sobre la naturaleza. De ahí que los siglos XVIII y XIX presenciasen la emergencia de una tendencia de pensamiento pesimista cuyos partidarios creían que el progreso científico había creado una ideología burguesa que arrebataba a la gente ciertos aspectos de su humanidad al exaltar la razón y descuidar la intuición, el sentimiento y la emoción. Este espíritu de pesimismo se tradujo en métodos y planteamientos ‘acentíficos’ que se proponían representar ‘la nueva ciencia’ como alternativa a la ciencia asociada con el modernismo. Esta ‘nueva ciencia’ halló expresión en una variedad de corrientes, escuelas de pensamiento y métodos, todos los cuales caen bajo la rúbrica de lo que se ha dado en llamar ‘posmodernismo’.

Comparando la trayectoria del desarrollo del concepto de método y

prácticas metodológicas en los legados islámico y occidental, algunos eruditos podrían señalar que el concepto de metodología en la historia del pensamiento occidental ha estado ligado primariamente con las ciencias naturales, mientras que en la historia del pensamiento islámico su vinculación ha sido mayoritariamente con las ciencias que se ocupan de la revelación divina. Esta no sería una descripción justa y correcta de la diferencia.

El conocimiento humano proviene de un regalo divino por medio del cual Dios distingue a los seres humanos sobre las demás criaturas. Cuando Dios “impartió a Adán los nombres de todas las cosas” (Qur'an, 2:31), le dio la capacidad de adquirir conocimiento de sus dos fuentes (la revelación divina y el universo creado) por medio de sus dos instrumentos (la razón y la percepción sensorial). Algunos autores representan la evolución de los métodos de investigación como una continua progresión ascendente. Sin embargo, la verdad es que en todas las etapas de su evolución, los seres humanos han utilizado gran variedad de métodos y medios de adquirir conocimiento.

Las naciones del mundo hacen uso del conocimiento disponible según el nivel de desarrollo que poseen. Esta es la situación en la que se hallaba Europa durante su Edad Media (aprox. 500-1000 d.C.) a raíz de la caída del Imperio Romano tanto en Oriente como en Occidente. Las naciones de Europa no supieron ver el valor del rico legado griego del que eran herederos en los campos de la medicina, matemáticas, filosofía, geometría, literatura y poesía. Por el contrario, cuando los musulmanes se encontraron en una posición de preeminencia cultural vieron el valor de lo que tenían a su disposición, y también del conocimiento que poseían en aquel tiempo los europeos, indios y otros. Por tanto, se pusieron rápidamente a asimilar ese conocimiento para sí mismos. Cribaron sistemáticamente las obras científicas que habían llegado a sus manos, sacando cosas a la luz, editando textos, aceptando algunas cosas y rechazando otras, desarrollando y modernizando. Por otra parte, cuando los musulmanes se encontraron en un estado de recesión cultural, fueron incapaces de utilizar el legado que habían recibido de sus antepasados, y no supieron valorar adecuadamente los logros que sus sabios habían conseguido en épocas anteriores. Posteriormente, cuando cambiaron las tornas y Europa experimentó su renacimiento, las naciones europeas comprendieron el valor del legado griego que los musulmanes habían transmitido a la humanidad mediante sus esfuerzos. Descubrieron asimismo los descubrimientos pioneros de los musulmanes en las diversas disciplinas científicas, mientras que los

propios musulmanes eran incapaces de utilizar esos mismos logros durante el periodo de su estancamiento cultural.

Esencialmente, la perspectiva islámica contempla el concepto de ciencia como relacionado con la evolución de las capacidades perceptivas humanas en todas las áreas de la vida, incluida la material, la social, la psicológica y la espiritual. El punto de referencia supremo de esta perspectiva es la revelación divina, que narra capítulos de la historia de la evolución de la humanidad en sus etapas iniciales.

Nuestro propósito al vincular el concepto de metodología con la evolución de las distintas ciencias ha sido mostrar que en la esfera del empeño humano es difícil distinguir un ámbito que sea natural. La metodología no surgió simplemente de repente en el contexto de las civilizaciones modernas; ni tampoco es un producto exclusivo de una comunidad, pueblo o época particulares. Cada comunidad y nación tiene derecho a señalar en su historia las formas en que ha contribuido al desarrollo de la ciencia y la civilización, y a sentirse orgullosa de esas contribuciones. Sin embargo, no deberá, en ese proceso, negar las contribuciones igualmente importantes realizadas por otras comunidades o naciones.

Capítulo Cinco

Escuelas de Metodología Islámica

El capítulo 5 consta de dos secciones principales:

1. El método visto desde una visión unitaria vs. una visión monoteísta.
2. Ejemplos de escuelas metodológicas:
 - a) La escuela racionalista-escolástica-filosófica.
 - b) La escuela experiencial-sufi.
 - c) La escuela científico-empírica.
 - d) La escuela jurídica-*uṣūlī*.

El argumento básico empleado en discusión es que la metodología islámica comprende un número de enfoques distintos y áreas de interés que, a pesar de su diversidad, están unidos por las premisas que subyacen en sus modos de pensamiento, investigación y conducta. Es a esas premisas a las que se remiten en su esfuerzo por lograr sus objetivos y que marcan sus diversas expresiones y formulaciones. En esta sentido, el capítulo distingue entre *wāḥid* o perspectiva unitaria (un método operando a un tiempo) y *tauhīdī* o perspectiva unificadora

(o sea, varios métodos operando a un tiempo) en la metodología islámica.

El capítulo expone brevemente la importancia de la metodología *tauhīdī* para integrar y unir los diversos niveles de trabajo metodológico, desde la reflexión sobre la investigación a los procedimientos de investigación y las directrices reguladoras. Identifica asimismo las características más significativas que definen a algunas escuelas metodológicas: la racionalista, la mística, la empírico-científica, y la jurídica-*uṣūlī*. Llama la atención sobre la diversidad que existe dentro de cada una de las escuelas metodológicas en la historia islámica. A este fin, cita ejemplos de eruditos y pensadores representativos de cada una de las escuelas metodológicas islámicas.

Por ‘visión unitaria’ entendemos una visión según la cual, en un tiempo dado, sólo existe un enfoque de pensamiento e investigación respecto de una cuestión, asunto o aspecto de la realidad dados en las esferas natural, social o humana. Visto desde esta perspectiva, el pensamiento humano ha evolucionado de forma lineal, pasando de una fase a otra de manera que en cualquier fase dada de su evolución, los seres humanos han estado adoptando un enfoque particular y no otro.

El investigador que adopta el concepto de ‘metodología *tauhīdī*’ emplea cada uno de esos diversos métodos para el fin al que mejor se adapta, sin olvidar que existen otros métodos que podría utilizar en otro momento o en otra situación. Esta práctica se ajusta a la noción de una multiplicidad de enfoques, que denominamos ‘pluralismo metodológico’. El investigador reúne así los distintos elementos y procedimientos metodológicos en un esfuerzo integral y autocohiciente dirigido a lograr el objetivo que se ha propuesto.

La noción de escuelas metodológicas ocupa un lugar central en la metodología de la integración epistemológica, ya que una exposición de las escuelas metodológicas incluirá las nociones de pluralidad, integración y la unidad divina en su aplicación a métodos o enfoques en contraposición a la noción de un enfoque único. De ahí que el método en la visión islámica se describa como ‘*tauhīdī*’, pero no como ‘unitario’. El término ‘integración’ en situaciones de investigación alude a la necesidad de elementos que pueden pertenecer a varios enfoques distintos. *Tauhīdī*, por su parte, significa dirigir los esfuerzos de investigación, que se caracterizan por múltiples elementos y funciones integradas, hacia el logro del objetivo último de la investigación, de

forma que cada paso y fase de la investigación estén conectados con todos los demás.

Como ilustración de la noción de integración metodológica, encontramos que el método empírico-científico, tanto si era aplicado a las ciencias naturales o a las humanidades, se basaba hasta hace poco en datos cuantitativos que eran organizados en tablas y gráficos y sometidos a análisis estadístico. El propósito de este proceso era llegar a resultados que pudieran ser interpretados en base a tests estadísticos o descripciones cuantitativas. Sin embargo, el debate actual sobre las ventajas de la investigación cuantitativa, que suele aportar descripciones fijas más precisas, y la investigación cualitativa, que tiende a aportar resultados más válidos y fiables, ha llevado a los investigadores a ver que, de hecho, ambas formas de investigación necesitan ser empleadas en situaciones específicas.

La metodología *tauhīdī* que se propugna aquí no se limita a combinar o integrar métodos y herramientas de investigación basados en requisitos de procedimiento relativos a la investigación. Va más allá de eso y se propone establecer las bases de un enfoque que une los tres niveles de actividad metodológica, a saber: 1) formas de pensar acerca del tema de investigación; 2) procedimientos de investigación relativos a la recogida y análisis de datos y métodos de deducir e interpretar los resultados; y 3) ética de investigación, es decir, los criterios que han de regir el proceso de la actividad investigadora, que requieren equidad, integridad e imparcialidad en la búsqueda de la verdad. Los esfuerzos que exige la metodología *tauhīdī* incluyen: la derivación de conocimiento de sus fuentes, el uso de herramientas de adquisición de conocimiento, y la integración de esas fuentes y herramientas.

Sin embargo, algunas escuelas metodológicas han contribuido a conformar el pensamiento y la investigación de los musulmanes. Entre ellas están las escuelas racionalista, mística, empírico-científica y jurídico-*uṣūlī*. La escuela filosófica racionalista-escolástica se caracteriza por el lugar preeminente que asigna a la razón humana, en especial respecto a las cuestiones de creencia. Los libros de enseñanza tradicional islámica están llenos de debates teológicos y filosóficos acerca de la autoridad relativa que debe darse a la razón y a la revelación en la metodología que se adopta para obtener dictámenes doctrinales. El Qur'an contiene cientos de versículos (*āyāt*, o 'signos'), que nos instan a emprender una investigación racional. Y no sólo nos instan a hacer uso de la razón, sino que nos indican también cómo usarla para

establecer la doctrina, es decir, sirviéndonos de la revelación como fuente de conocimiento y de la razón como herramienta. El Qur'an, al ser en sí una autoridad de referencia, demuestra el papel y funciones de la razón, haciendo de ella el punto focal del discurso y la responsabilidad humana sin necesidad de escuelas teológicas especulativas.

El pensamiento metodológico quedó de manifiesto en el uso por parte de los musulmanes de la razón para entender y procesar los textos de la revelación—es decir, el texto del Qur'an y la *Sunna* profética—así como en la tarea de usar esos textos revelados para el propósito de deducir dictámenes legales de maneras distintas. Fueron estas formas distintas de deducir resoluciones legales lo que abrió el camino a la aparición de las escuelas jurídicas fundadas por sabios como Abū Ḥanīfa, Mālik, al-Šāfi‘ī, Aḥmad ibn Ḥanbal, Ibn Hazm, y otros. Sin embargo, estos sabios no vieron la necesidad de plantearse si dar prioridad a la razón o a la revelación, puesto que la metodología coránica que seguían hacía innecesario entrar en ese debate.

En un desarrollo posterior, algunos eruditos de la escuela teológica escolástica abandonaron la noción de que la razón y la revelación son de algún modo incompatibles. Esos eruditos destacaron la necesidad de evitar cualquier asomo de conflicto (*dar' al-ta‘āruḍ*) entre razón y revelación, la importancia del concierto entre “una comprensión correcta de la revelación y la clara relevancia de la razón”, y la necesidad de formular lo que Ibn Ruṣd denominó “la conclusión definitiva sobre la conexión entre sabiduría y ley islámica” (*faṣl al-maqāl fī mā bain al-ṣarī'a wa al-ḥikma min ittiṣāl*). Esta y otras expresiones sobre el equilibrio y complementariedad de razón y revelación ayudaron a revivir el enfoque coránico que había sido seguido por los primeros eruditos musulmanes.

La escuela experiencial sufi se basa en la distinción entre conocimiento experiencial por un lado y los diversos tipos de conocimiento adquiridos por medio de la revelación, la percepción sensorial o la razón por el otro. El conocimiento experiencial se asocia también con procedimientos metodológicos específicos. El conocimiento que proviene de la revelación, la percepción sensorial o la razón podría describirse como ‘adquisición’ (*kashb*). El conocimiento experiencial, por el contrario, podría describirse como una ‘donación’ (*wahb*); pues se trata de un regalo de Dios, que lo concede a aquellos individuos que luchan contra su naturaleza más baja por medio de la adoración y el recuerdo de Dios y que prosiguen su ascenso hasta niveles cada vez más altos de

purificación y conciencia de lo Divino hasta alcanzar tal estado de cercanía a Dios que los hace merecedores de ese don divino.

Los sufis han hecho grandes esfuerzos por enraizar el método místico-experiencial en los textos de la revelación y la ley islámicas y también en la razón humana. Al hacerlo, han intentado demostrar que el conocimiento experiencial es una posibilidad real, y que la suposición de que uno sólo puede lograr verdadero conocimiento en base a una evidencia racional adquirida y procesada conforme a los métodos conocidos “es una reducción de la vasta misericordia de Dios.”²² En el proceso de enraizar el conocimiento experiencial en los textos religiosos, los sufis se centran en aquellos versículos coránicos que asocian el logro de una profunda conciencia de Dios por parte de los seres humanos con los regalos espirituales que Dios les concede. Esos regalos incluyen discernimiento, sustento, luz, misericordia, guía y sabiduría, todos los cuales son entendidos por los sufis como tipos de conocimiento experiencial.

La escuela científico-empírica reivindica el uso de los procedimientos que mejor se adapten a la naturaleza del tema de investigación, ya sean observaciones de campo, experimentos prácticos, mediciones cuantitativas, o diversos procesos inductivos, todos los cuales son también inherentes a la noción claramente islámica de este método. Mientras que el método científico-empírico se relaciona específicamente con adquirir conocimiento sobre la naturaleza física de las cosas, la metodología de la integración epistemológica requiere del uso del método científico-empírico en cualquier situación que lo demande, al igual que emplea otros métodos en aquellas situaciones que los requieren. En cuanto a la autoridad metodológica a la que se apela, ésta se concentra en los textos del Qur'an y la *Sunna* profética así como en la interpretación razonada que aportaron los primeros eruditos musulmanes.

La metodología islámica que sirvió de guía a la investigación destacó la importancia de hacer uso de la percepción sensorial, la razón, el estudio, la reflexión y la contemplación en la búsqueda de las pautas y leyes que gobiernan los acontecimientos y explican los fenómenos naturales, sociales e históricos. Fue mediante esos procesos mentales como los eruditos leyeron los textos religiosos y alcanzaron conclusiones sobre las realidades prácticas y la naturaleza humana tal como se manifiestan en los individuos y la sociedad. Además, esos procesos fueron ejecutados de una forma integrada que usaba la revelación

divina y el universo creado, y la razón y la percepción sensorial.

El legado árabe islámico no nos ha dejado libros especializados en el método científico-empírico. Si el pensamiento metodológico hubiese sido fomentado en el legado islámico como lo ha sido en el legado occidental, descubriríamos que ciertos textos del legado islámico poseen igual valor, si no superior, al de los escritos de Newton y Descartes, los cuales, al beneficiarse de la acumulación de conocimiento y pericia metodológicos de que disponían en su tiempo, fueron capaces de crear una base teórica para la actividad e investigación metodológicas.

Los métodos jurídicos y *uṣūlī* se concentran en las acciones de los seres humanos en su condición de siervos de Dios que deben rendir cuentas de su conducta ante Él. La disciplina de los principios de la jurisprudencia se presta a la integración dado que se trata de una ciencia en la cual, en palabras de Ibn Yuzai, “la razón ha sido combinada con la revelación, y que implica el estudio tanto de la evidencia como de los dictámenes a los que apunta. En ese sentido, ha sido una ayuda importante para la comprensión del Libro de Dios y las palabras y acciones del Enviado de Dios.”²³ El método *uṣūlī* consta de normas que regulan el proceso de *ijtihād* a fin de deducir dictámenes legales relevantes para los ritos del culto y las transacciones cotidianas y para relacionarse de manera más efectiva con el Qur'an y la *Sunna* profética.

Ninguna escuela metodológica ha emergido completamente formada. Todas ellas comienzan por la experiencia o intuición particular de algún erudito que luego introdujo un método de investigación, estudio y tratamiento de cuestiones intelectuales o teológicas. Las prácticas de esta o aquella escuela metodológica a veces se han ramificado hasta formar subescuelas. De ahí que la maduración de un método y la integración de sus diversos elementos no signifique necesariamente que haya dejado de crecer, desarrollarse y cambiar. Al contrario, la ley del cambio y el desarrollo gobierna todas estas escuelas.

Quizás sea necesario señalar que la naturaleza integrada de lo que llamamos metodología islámica no se limita a usar uno de esos cuatro métodos susodichos o algún otro cuando sea apropiado, sino que esta naturaleza integrada significa que podría usarse más de uno de ellos en el mismo contexto de investigación.

Capítulo Seis

Fuentes y Herramientas de Metodología

El capítulo 6 contiene las cinco secciones siguientes:

1. El concepto de ‘fuente’.
2. Las fuentes de la metodología.
3. ‘Herramientas’ metodológicas.
4. Herramientas de pensamiento, investigación y conducta.
5. El modelo para la integración epistemológica.

Presentamos aquí un examen de los términos ‘fuente’ y ‘herramienta’ y los conceptos de relevancia a cada uno de ellos. El capítulo distingue entre fuentes y herramientas en las áreas del pensamiento y la investigación, e identifica las fuentes primarias y secundarias de las cuales los musulmanes extraen conocimiento, dictámenes y datos, así como las principales herramientas usadas por los musulmanes para obtener datos e información de sus fuentes para llegar a lo que hemos denominado el ‘modelo de integración epistemológica’.

El término árabe para ‘fuente’, es decir, *maṣdar*, proviene de la raíz triliteral *ṣ-d-r*. El sustantivo *sadr*, derivado de la misma raíz, significa el comienzo de algo y su parte frontal.²⁴ Otro significado del término *sadr* (plural, *ṣudūr*) es el pecho, que contiene el corazón que es la sede del entendimiento. El término ‘fuente’ (*maṣdar*) y sus derivados se emplean en numerosos campos epistemológicos. Por ejemplo, en los campos de geografía y las ciencias medio-ambientales, la palabra ‘fuente’ (*maṣdar*) se usa para referirse a una localización o emplazamiento del que se extraen diversos tipos de materiales.

El término ‘fuente’ se emplea al hablar de la jurisprudencia y sus orígenes (las fuentes de la legislación islámica). Las fuentes de la legislación islámica son el Qur'an, la *Sunna* profética, y el razonamiento independiente (*ijtihād*) en su doble vertiente de razonamiento analógico (*qiyās*) y consenso (*ijmā'*). La metodología para llegar a dictámenes a partir de sus fuentes es una ciencia basada en la razón, la confianza en la fiabilidad de estas fuentes, y en la necesidad de acudir a ellas y extraer de ellas. Estas fuentes son, por consiguiente, la base de la metodología por medio de la cual la razón deduce los dictámenes prácticos que aportan guía a los musulmanes en su pensamiento y conducta. A fin de servir a los intereses de la gente y satisfacer sus necesidades, nos dirigimos a la fuente del conocimiento que necesita

ser adquirido haciendo uso de las herramientas adecuadas y los procedimientos establecidos.

Para nuestras fuentes de metodología nos remitimos a la revelación, el universo creado, y la integración de la revelación y el universo creado. Existe un solapamiento importante entre las fuentes de las que extraemos conocimiento—de cualquier clase que sea, y en base al cual deducimos los dictámenes legales—y las fuentes de nuestra metodología de investigación y nuestra manera de pensar. Por ‘revelación’ entendemos el mensaje que Dios reveló a Su Profeta Muhammad, que éste transmitió a otros, y que luego clarificó en palabras y hechos. Este mensaje revelado incluye lo que podría denominarse ‘la revelación explícita’, (*wahī yāliy*) o sea, el Qur'an, y la ‘revelación oculta’, (*wahī jafiy*) o sea, la *Sunna* profética, o las palabras y acciones por medio de las cuales el Profeta aclaró los significados del Qur'an, aplicó sus normas, e hizo específico lo que en el Qur'an se declaraba en términos más generales.

El término ‘revelación’ (*wahī*), tal como es usado en el Qur'an, puede referirse a mensajes que Dios comunica a individuos escogidos en formas que podemos o no entender. Puede llegar, por ejemplo, en forma de inspiración, un pensamiento que les llega, o en un sueño. El término *wahī* puede referirse a mensajes que Dios comunica también a otras criaturas. El Qur'an es la fuente que genera los dictámenes legales islámicos sobre los ritos del culto, las transacciones del día-a-día, las normas éticas, y los criterios de pensamiento humano que ordenan las formas en que los seres humanos entienden y responden a las cosas, las ideas y los acontecimientos.

En cuanto a la *Sunna* profética, que hemos denominado ‘la revelación oculta’, ésta es un acompañamiento del Qur'an. Los musulmanes sostienen que todos los enviados y profetas de Dios son infalibles con respecto a los mensajes que transmiten de Dios, incluidos los dictámenes legales y las instrucciones sobre cómo llevar una vida recta e íntegra que garantice a la gente la bendición en esta vida y en la vida venidera. Los relatos que componen la *Sunna* profética abarcan un amplio espectro de temas relacionados con las diversas áreas de la vida humana, y sirven a una variedad de propósitos. Algunos relatos aclaran el significado del Qur'an, otros detallan las declaraciones coránicas que son de naturaleza general, y otros a su vez muestran cómo el Profeta aplicaba las enseñanzas coránicas de formas que nos ofrecen una guía práctica o sirven de ejemplo práctico que debemos seguir en esta o aquella área de la vida.

En el universo creado, como segunda fuente de conocimiento humano, pueden distinguirse tres niveles diferentes:

1. El mundo natural y material, que abarca desde las entidades microscópicas hasta las vastas y distantes galaxias que sólo pueden verse con ayuda de potentes telescopios;
2. El mundo social, que abarca las vidas de los seres humanos como pueblos, tribus, sociedades, comunidades y naciones; relaciones de familia, relaciones sociales, y relaciones internacionales; y los sistemas y leyes que definen los derechos y obligaciones de la gente; y
3. El mundo psicológico, o sea, el ámbito del ser humano individual a nivel de mente y espíritu, vida y muerte, salud y enfermedad, conocimiento e ignorancia, pensamiento y emoción, sentimientos y respuestas; cómo uno piensa, cómo crecen y se desarrollan nuestras habilidades, cómo uno envejece y se deteriora, por qué y cómo uno ama y odia.

El Qur'an declara que los textos de sus propios versículos—los signos escritos y también los signos de Dios visibles en el universo creado—son ambos fuentes de conocimiento. Dios es a la vez Quien hizo descender la revelación escrita y también Quien creó el mundo con todos sus objetos, fenómenos y acontecimientos. La soberanía pertenece por entero a Dios. En otras palabras, Dios es la fuente suprema de todos los medios de guía que Él provee y en relación a todos los asuntos humanos. Los seres humanos leen las palabras del Qur'an, y ‘leen’ lo que está manifiesto y visible ante ellos en el universo creado, incluido el mundo material y natural, el mundo social y el mundo psicológico: son testigos de ello, lo consideran, lo miden, lo calculan, lo ponen a prueba y lo utilizan.

Esa ‘lectura’ de los signos de Dios en el universo creado, desde las profundidades del alma de la gente a los vastos horizontes del cosmos, lleva al individuo al Creador Uno. Además, si podemos leer lo que está escrito en un libro, es decir, lo que está escrito con una pluma (ya sea literal o figuradamente), es porque Dios nos ha enseñado a escribir con la pluma, es decir, a poner por escrito los diversos tipos de conocimiento que hemos adquirido. El Qur'an (que significa ‘lectura’ o ‘recitación’) comprende pues dos lecturas complementarias integradas, cada una de las cuales asiste y completa a la otra. Es pues esencial que combinemos estas dos lecturas a fin de obtener la sabiduría y la guía que necesitamos. Las dos lecturas se complementan mutuamente cuando la revelación escrita es leída a fin de entender y relacionarse mejor con el universo creado, y cuando el universo creado es ‘leído’ a fin de entender y relacionarse mejor con la revelación escrita.

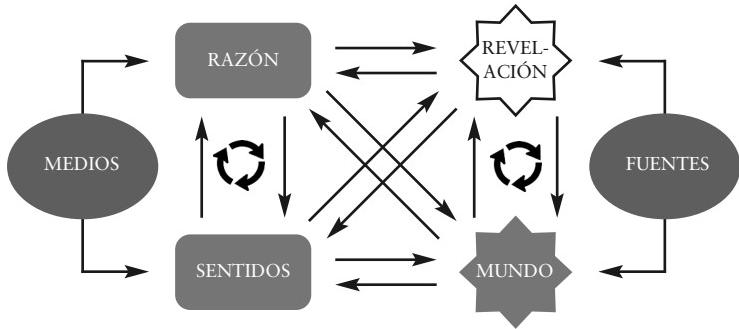
Una herramienta es un medio de cumplir una intención o alcanzar una meta. Si un pozo es una fuente de agua, entonces los cubos y las bombas son herramientas para extraer el agua. La forma en que presentamos las herramientas metodológicas puede diferir de la forma en que suelen presentarse en la literatura de investigación, que tiende a limitarse a las técnicas y métodos de procedimiento empleados para la recogida de datos, como los experimentos de laboratorio, cuestionarios, entrevistas y cosas así. Nosotros recurrimos al uso de herramientas a fin de extraer información previamente desconocida y que no nos resultaría inmediatamente obvia. Las herramientas metodológicas incluyen los conceptos principales, los puntos generales de acceso, “las escuelas de pensamiento intelectuales-ideológicas, las espléndidas teorías y modelos explicativos que la investigación emplea como herramientas metodológicas, no sólo para recopilar material de investigación y datos básicos sino también para organizar, analizar y explicar esos datos, y luego usar el conocimiento resultante como una herramienta epistemológica o ideológica.”²⁵ Usamos nuestras percepciones sensoriales para recoger datos, pero resulta difícil, cuando no imposible, establecer una separación clara entre la función de los sentidos físicos y la de la mente, o razón, en cuanto a entender los posibles significados que se encuentran en los textos de la revelación divina. El principio operativo es, más bien, el de integración y complementariedad.

Por consiguiente, a fin de desarrollar un método de relacionarnos con el Qur'an como fuente de conocimiento, necesitamos establecer una distinción entre dos formas de conceptualizar la relación entre el Qur'an y las realidades a las que la gente se enfrenta. Asimismo, a fin de desarrollar un método de relacionarnos con el Qur'an como fuente de conocimiento, necesitamos acudir a él con problemas específicos que requieren soluciones, crisis que deseamos superar, y preguntas que necesitan respuesta. Sin embargo, para definir un problema, necesitamos entender el contexto en que surge dicho problema. Este contexto puede tener que ver con objetos materiales y fenómenos naturales, con relaciones sociales e internacionales, o con cuestiones psicológicas relativas al individuo y sus cambiantes estados o condiciones, etc. La lectura correcta de la revelación escrita ocurre por medio del uso de nuestra razón y de nuestros sentidos a fin de enlazar el mundo con la revelación escrita, que es lo que denominamos ‘la jurisprudencia de la realidad’.

Las herramientas metodológicas pueden ser clasificadas bien como herramientas de pensamiento, herramientas de investigación, o herramientas de conducta. Es difícil trazar líneas divisorias entre esos tres

ámbitos, que están interrelacionados y se solapan. Si bien puede darse el pensamiento sin investigación, ninguna investigación puede producirse sin reflexión. En cuanto a la conducta o praxis, muchas pautas de comportamiento se siguen por simple hábito, y no vienen acompañadas de una reflexión profunda. Las herramientas de pensamiento incluyen las cosas que la gente hace para organizar y aclarar sus ideas: por ejemplo, enlazar ideas o expresarlas mediante formas o dibujos representativos. Cuando las ideas son asociadas a esos dibujos y formas, las nociones quedan vinculadas a figuras concretas, lo que las hace más claras y fáciles de recordar, enseñar, revisar, verificar y criticar. La mejor manera de presentar las herramientas de investigación es distinguiendo entre los tres niveles a los que operan en la investigación: 1) herramientas de recogida de datos, 2) herramientas de análisis de datos, y 3) herramientas de interpretación de datos. Las herramientas de análisis de datos se relacionan con los procedimientos analíticos cuantitativos (estadísticos), los procedimientos analíticos cualitativos, o con una combinación de ambos.

Sin embargo, el modelo de ecuación que postulamos para la integración epistemológica deja claro que para derivar conocimiento de la revelación escrita se requiere no sólo la razón, sino también la percepción sensorial, igual que para extraer conocimiento del universo creado se requiere no sólo la percepción sensorial sino también el raciocinio. La naturaleza innata, de la que Dios ha dotado a los seres humanos y otros seres creados, cumple una función importante en nuestra comprensión de la naturaleza complementaria de las fuentes y las herramientas de conocimiento. Nuestra conciencia moral innata nos lleva a buscar la justicia, fomentar los derechos humanos y tratarnos mutuamente con integridad y equidad, pues es por estos medios como mejor se promueven los intereses de los seres humanos. Nuestra brújula moral, que es un don divino, opera juntamente con las herramientas del conocimiento para permitirnos entender los mensajes transmitidos por la revelación escrita, que es nuestra fuente y punto de referencia más autorizado; nos ayuda asimismo a hacer distinciones prácticas entre casos de altruismo y egoísmo, de rectitud y maldad. En línea con este modelo, es imperativo que profundicemos en nuestro conocimiento del propósito divino en el ordenamiento de las cosas para así poder integrar las fuentes y herramientas de conocimiento de una forma cada vez más eficiente.



El Modelo de Integración Epistemológica



Componentes de las Dos Fuentes de Conocimiento

Capítulo Siete

Principios y Valores Metodológicos

PRINCIPIOS DE LA METODOLOGÍA ISLÁMICA

A. Principios metodológicos generales

- a) Coherencia interna y armonía. La visión del mundo islámica epistemológica
- b) El Qur'an y la *Sunna* profética como autoridades supremas
- c) Lectura combinada de revelación y creación
- d) Aplicación de los valores de *tauhīd*, *tazkiyah* y *'umrān*
- e) Procesamiento de las bases de una islamización del conocimiento:
 - dominio de las fuentes originales,
 - dominio del conocimiento contemporáneo,
 - avance creativo hacia la excelencia.

B. Principios metodológicos específicos

1. Principios metodológicos relacionados con el pensamiento:
pensar en ser: Universal, Global, Ordenado, Causal, Estratégico, Orientado a metas, Práctico, etc.
2. Principios metodológicos relacionados con la investigación:
pensar en el lema: "Si transmites información, intenta ser preciso; y si haces una aseveración, presenta pruebas." Estos principios están relacionados con:
 - a) documentación (con honestidad, integridad y objetividad)
 - b) pruebas (ser prácticos, racionales, y coherentes con la revelación).
3. Los principios metodológicos relacionados con la conducta tienen que ver con:
 - a) intención,
 - b) conformidad, y
 - c) creatividad.

El capítulo 7 contiene estas dos secciones principales:

1. Una introducción a los principios de la metodología.
2. Elementos básicos de los valores metodológicos.
 - a) Unidad divina (*tauhīd*): el primer fundamento de la tríada de valores rectores.
 - b) Purificación (*tazkiya*) en el sistema de valores rectores.
 - c) Desarrollo social (*'umrān*) en el sistema de valores más elevados.

Existe un intento de definir los conceptos de ‘principio’ y ‘valor’ dentro del marco intelectual islámico, en general, y dentro del marco de la metodología islámica, en particular. Este capítulo explica los valores supremos del Islam—el monoteísmo (*tauḥīd*), la purificación (*tazkiya*), y desarrollo/prosperidad/civilización (*‘umrān*), y algunos de los numerosos principios secundarios que pueden derivarse de cualquiera de esos. Los principios de metodología (*mabādi’ al-manhājīyya*) son las premisas sobre las que la metodología islámica basa su pensamiento, investigación y conducta. El capítulo se propone explicar cómo cuando uno aplica estos principios, las comunidades musulmanas se convierten en faros de guía recta para otras sociedades del mundo.

Los términos ‘principio’ y ‘valor’ se consideran a menudo sinónimos o intercambiables. El sustantivo ‘principio’ (en árabe *mabda’*, plural *mabādi’*) tal como se usa en las exposiciones de metodología islámica es un término moderno. No existe referencia en el Qur'an ni en la *Sunna* profética al sentido técnico de esta palabra tal como la empleamos hoy. El sustantivo *mabda’*, que proviene del verbo *bada’ā*, que significa ‘empezar’, no se encuentra en el Qur'an. No obstante, el Qur'an sí emplea numerosas formas del verbo *bada’ā*, todas las cuales se refieren de un modo u otro al comienzo de una acción. La mayoría de los versículos coránicos en los que aparece alguna forma del verbo *bada’ā* emparejan este verbo con su opuesto, es decir, *a‘āda*, que significa, ‘retornar’ o ‘hacer de nuevo’.

Cuando se emplea como término técnico, la palabra ‘principio’ aparece en diversos contextos. Dependiendo del contexto, la palabra ‘principio’ puede referirse a información, creencias, postulados, conjecturas, premisas, constantes o relaciones entre los conceptos que definen las teorías y conclusiones que pueden verificarse y demostrarse. La palabra ‘principios’ puede referirse a valores rectores que guían el comportamiento y a las normas que regulan y evalúan la conducta. Igualmente, puede hacer alusión a los cimientos de una construcción intelectual, una creencia religiosa, un curso práctico de acción, y así sucesivamente.

Dada nuestra definición de ‘metodología’ como ciencia que se ocupa de las formas de pensamiento, métodos de investigación y pautas de conducta, se deduce que, al igual que otras ciencias, la ciencia de la metodología debe tener principios asociados. Los principios de la metodología son los temas que constituyen los fundamentos de la ciencia, es decir, sus principales hechos y conceptos, cómo empezó y se desarrolló, sus teorías, y sus aplicaciones prácticas. La metodología

de la que estamos hablando es una acción que emprendemos, un esfuerzo que realizamos. Por consiguiente, debe empezar por una conceptualización sobre a dónde conducirá; debe surgir de creencias que sostenemos; y debe conformarse de manera consistente a las normas, criterios y valores que reflejan esas creencias. En el contexto de una presentación de metodología islámica, lo que entendemos por ‘principios’ son las premisas en base a las cuales la metodología avanza en la esfera del pensamiento, la investigación y la conducta, aquellas a las que apela en su esfuerzo por alcanzar sus metas, y que aportan un sello distintivo a sus expresiones y formulaciones.

Los principios de la metodología se encuadran en diversos niveles, de los cuales mencionaremos aquí dos: el nivel de lo general o universal, y el nivel de lo parcial y específico. En el nivel general, estos principios tienen que ver con los pilares del Islam, los pilares de la fe y los valores más elevados, o *maqāṣid*, mientras que en el nivel parcial y específico adoptan la forma de reglas, normas y características definitorias del pensamiento o actividad investigadora que tiene por objeto adquirir, verificar y utilizar el conocimiento, o criterios para regular y guiar la conducta. Entre los de nivel específico se incluyen los relacionados con el pensamiento (un pensamiento que debe ser universal, global, ordenado, causal, dirigido a metas, estratégico y práctico); los relacionados con la investigación (documentación); y los relacionados con la conducta (principios que tienen que ver con: a) la intención, b) la conformidad, y c) la creatividad).

La doctrina islámica otorga una posición central a la afirmación de la unidad divina. Desde la perspectiva islámica, esta afirmación posee un valor intrínseco, del que todos los demás valores se derivan. El mundo entero está sujeto por su propia naturaleza a las exigencias de la unidad divina. Por consiguiente, si los seres humanos quieren estar en armonía con el mundo, no tienen más opción que purificar su interior volviéndose en adoración a Dios solo. Existen numerosos ejemplos en los que esta unidad se manifiesta en los niveles individual y comunitario. La familia es la unidad básica de la sociedad, lo que destaca la importancia de fomentar y fortalecer los lazos familiares. La existencia de la comunidad se basa en la doctrina de la unidad de Dios. La guía divina es válida para todos y en todo lugar, y la *umma* musulmana es la base para la unión humana. Las normas éticas de un sistema económico islámico que son aplicables al trabajo, la producción y el consumo promueven actitudes positivas, responsabilidad y equidad, lo que ayuda a lograr un bienestar material y espiritual para los miembros

de la sociedad. El *tauhīd* sirve de fuente de valores islámicos que encuentran una expresión concreta en casi todos los aspectos de la vida islámica, del pensamiento a la investigación racional, a los sistemas políticos, sociales y económicos, y a la esfera de la estética y del enfoque que los musulmanes dan a las diversas formas del arte.

El propósito de la purificación (*tazkiyya*) y la reforma es producir seres humanos que—como individuos, grupos y miembros de la gran *umma*—son responsables ante Dios de la forma en que disponen de aquello que les ha sido confiado en la Tierra. Un individuo se purifica con su entrada en la fe. La purificación del alma requiere evitar los actos pecaminosos que provocan la desaprobación de Dios y realizar obras rectas que merecen Su aprobación. El *zakā*, que funciona como un soporte del sistema social general, tiene como propósito purificar al musulmán de la avaricia, ayudándole a no estar demasiado apegado a la riqueza. La purificación se asocia con diversas formas de lucha. Está la lucha interna contra nuestro ego más bajo. Está la lucha que demanda el sacrificio de la comodidad y posesiones personales. A nivel individual, la purificación tiene que ver con los sentimientos, pensamientos, intenciones, actitudes y conducta personal. El *zakā*, que el musulmán está obligado a distribuir entre los necesitados, es un medio de purificar al individuo que da de su riqueza, a la propia riqueza, y a la riqueza de la sociedad en su conjunto: es un proceso que atrae bendiciones y también crecimiento.

El proceso de desarrollar y contribuir a la prosperidad de la Tierra, en la que vivimos nosotros y otras criaturas, requiere hacer buen uso de todo lo que Dios ha puesto en nuestro planeta—en su tierra, sus mares, océanos, lagos y ríos, y en su atmósfera—ya sea en forma de criaturas vivas, fenómenos y ciclos naturales, o fuentes de energía. Esto requiere evolución, durante el tiempo de vida del individuo o de las comunidades, y por tanto toma tiempo. Sin embargo, el desarrollo material y la prosperidad tienen que ver con los aspectos concretos de la civilización que son producto del conocimiento y experiencia que se acumulan con el tiempo a medida que observamos la regularidad en el universo, descubrimos las leyes que gobiernan los objetos y acontecimientos, y adquirimos la habilidad de predecir la aparición de los fenómenos. El lado no material de la civilización humana se promueve a medida que la gente gana experiencia en el ordenamiento de sus asuntos sociales y económicos, incluida la aprobación de leyes y el establecimiento de sistemas que regulen y rijan las relaciones entre las gentes que viven en un mismo territorio. Dichos avances dan lugar a las culturas. La vida

de la gente en la Tierra tiene un propósito. La Tierra existía antes que nosotros. El hombre fue creado para adorar a Dios y ser *jalifa* en la Tierra. Por esta razón Dios nos hace responsables de lo que nos ha concedido.

Necesitamos profundizar en nuestra comprensión de este sistema de valores por medio de más estudios e investigación, y luego trabajar para deducir sistemas secundarios de valores, que puedan ser transferidos de los ámbitos de la piedad personal y las ciencias legales islámicas al de las humanidades y las ciencias sociales y físicas. Hecho esto, podremos aplicar esos principios de forma que las comunidades musulmanas se conviertan en faros de guía recta para otras sociedades del mundo.

Consideraciones Finales

Consideraciones Finales contiene las cuatro secciones siguientes:

1. Requisitos para conseguir la integración epistemológica.
2. Aspectos definitorios de la integración epistemológica en el ámbito del pensamiento.
3. Metodología de la integración epistemológica en la investigación.
4. Manifestaciones de la integración epistemológica en el ámbito de la conducta.

En el contexto de este libro usamos el término ‘integración’ en conexión con lo que denominamos ‘el Modelo de Integración Epistemológica’. Este Modelo se basa en tres niveles de complementariedad o interdependencia:

- Interdependencia entre las dos fuentes de conocimiento, a saber, el cosmos y la revelación escrita;
- Interdependencia entre las dos herramientas de conocimiento, a saber, la razón y la percepción sensorial, y
- Interdependencia entre fuentes y herramientas.

El término ‘integración’ se asocia también con el proceso de combinar nuestras lecturas de la revelación escrita y el universo creado. En el contexto de la islamización del conocimiento, la integración epistemológica (o reforma del pensamiento islámico contemporáneo) requiere de nosotros:

1. poseer un conocimiento adecuado de los principios y metas del Islam;

2. desarrollar una metodología ajustada a la aplicación de estos principios o metas;
3. emplear esta metodología para entender y relacionarnos con las ciencias contemporáneas;
4. formar un carácter islámico moderno que sea sólido y efectivo;
5. conseguir que la comunidad musulmana en general haga contribuciones significativas a la civilización humana y le aporte la guía derivada de la revelación divina.

En el enfoque pedagógico actual se presentan las doctrinas, ritos y prácticas islámicas tal como eran vistas y entendidas en el pasado. Sin embargo, lo que presentamos acerca del Islam necesita ser enseñado de una forma que se ajuste a la realidad presente y a las tareas a las que se enfrenta el musulmán en el contexto actual. Sólo entonces seremos capaces de alcanzar el tipo de logros distintivos que nos situarán a la cabeza entre las naciones del mundo.

En el ámbito del pensamiento, la integración epistemológica permite orientar el pensamiento hacia metas de forma que se consiga una comprensión de un texto revelado a la luz del sabio propósito para el que fue revelado en el contexto de realidades y circunstancias concretas. El pensamiento se hace global, ya que se apoya en una visión del mundo inclusiva que sitúa los temas particulares dentro de sus contextos más amplios, dando a cada uno de ellos su lugar y significación correctos en relación a tiempos, lugares y circunstancias. El pensamiento se hace más ordenado, ya que conecta acontecimientos, fenómenos y resultados con sus causas y las leyes divinas que rigen el universo. Se hace más práctico, ya que contempla todo en términos de cómo se relaciona con la realidad concreta mientras explora todos los escenarios posibles en busca de soluciones a problemas reales. Se hace más estratégico, previsible y positivo ya que se concentra en vías de construir el futuro y lograr avances culturales para la *umma* musulmana.

En términos de metodología de investigación, este enfoque permite al investigador entender los textos del Qur'an, que constituye la fuente clave de guía general para nosotros en nuestros esfuerzos por obtener, verificar y utilizar conocimientos que nos permitan fomentar el desarrollo humano y la mejora de la vida en el planeta Tierra. Los investigadores, usando la guía que extraen del Qur'an, estarán preparados para emprender cualquier actividad científica que requiera el tema de su investigación, ya sea familiarizarse con los trabajos y

puntos de vista de otros o participar en observaciones y experimentos.

En términos de conducta, esta integración metodológica permite la integración de diversos mundos: el mundo de las personas, el mundo de las ideas, el mundo de las cosas, y también otros mundos, puesto que tanto el pensamiento como la investigación abarcan multitud de ámbitos. Requiere una conformidad perspicaz y consciente con un enfoque bien planteado en el que la conducta del individuo se adapte al camino fijado por el Profeta. La conducta humana no está simplemente asociada con el aspecto externo y práctico de la acción. Sin embargo, este aspecto externo y visible es, en realidad, un resultado directo de una acción sutil e imperceptible que incluye los procesos de reflexión y cogitación, de examen de alternativas y opciones, de contrastes y comparaciones, en el curso de los cuales el individuo llega a una decisión. Este tipo de conducta interna es una acción emprendida por el corazón o la conciencia. Quienes adoptan sistemáticamente este enfoque en el seno de sus culturas dominantes a fin de fomentar el cambio son los verdaderos reformadores.

En conclusión, necesitaremos adoptar lo que denominaríamos ‘cultura metodológica’ como componente esencial de las cualificaciones del científico o erudito musulmán integrado, en particular los profesores universitarios, que entiende que el pensamiento sistemático (metodológico) es un elemento fundamental de su personalidad académica y su identidad personal. En su cultura académica especializada son eruditos, mientras que en su entorno social son reformadores, y también educadores de generaciones presentes y futuras. Son concretamente los profesores universitarios los que utilizan el pensamiento sistemático como medio para definir las cosas y hacer distinciones, la investigación sistemática como actividad profesional, y el comportamiento sistemático como compromiso diario. Estas cosas ocurren, sin embargo, espontáneamente porque el pensamiento y la acción metodológicos se han convertido en parte integral de ellos.

Y Dios Todopoderoso es Quien más sabe.

El Autor

FATHI H. MALKAWI es un Educador y Profesor Universitario nacido en Jordania, que posee un Doctorado en Educación Científica y Filosofía de la Ciencia (Michigan State University, USA, 1984). Es autor de más de treinta libros de texto escolares y universitarios sobre educación científica y metodología de la investigación, además de más de sesenta artículos y trabajos de investigación en revistas académicas; ha editado también dieciocho volúmenes de actas de conferencias y seminarios sobre Educación Islámica y Epistemología Islámica. En la actualidad es Director regional del Instituto Internacional de Pensamiento Islámico, Editor Jefe de *Islāmīyat al Ma‘rifa* (Revista de Pensamiento Islámico Contemporáneo), y miembro de la Academia Jordana de la Lengua Árabe (*Ma‘yūma Al-Luga Al-‘Arabiyya*).

Notas

- ¹ Allen Utke, “The (Re)unification of Knowledge: Why? How? Where? When?” en G. Benson, R. Glasberg, y B. Griffith, *Perspectives on the Unity and Integration of Knowledge* (Nueva York: Peter Lange, 1998), p. 20. La metodología islámica no contempla todos los logros del modernismo como perversos, ni tampoco todas las promesas del posmodernismo como buenas.
- ² Isma‘il R. al-Fārūqī, *Al-Tauḥīd: Its Implications for Thought and Life*, reimpresión, (Herndon, VA: IIIT, 2000), p. 17.
- ³ Ibid., p. 51
- ⁴ Sayyid Qutb, *Jaṣā’iṣ al-Taṣawwur al-Islāmī wa Muqawimātuhu* (Aspectos y Componentes Distintivos de la Conceptualización Islámica), parte I, reimpresión, (Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations (IFSO), 1983), p. 7.
- ⁵ Abū al-Walīd ibn Rušd, *Faṣl al-Maqāl fī mā Bain al-Ḥikmati wa al-Šarī‘a min al-Ittiṣāl* (La Conclusión Definitiva sobre la Conexión entre Sabiduría y Ley Islámica), Muhammad Abid al-‘Ababī (ed.), (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahda al-‘Arabiyya (Centro de Estudios sobre la Unidad Árabe), pp. 85-88.
- ⁶ Abū Ḥāmid al-Gazālī, *Yawāhir al-Qur‘ān wa Duraruhu* (Gemas y Perlas del Qur‘an), (Beirut: Dār al-‘Yil, 1988), pp. 26-27.
- ⁷ Véase Thomas Tritton, “Integrated Learning: Passing Fad or Foundation for the Future?” en Antonio Damasio, et al. (eds.), *Unity of Knowledge: The Convergence of Natural and Human Sciences* (Nueva York: The New York Academy of Sciences, 2001), p. 272.
- ⁸ He descubierto que estos tres términos han sido utilizados de manera intercambiable en el título del mismo libro en el curso de varios siglos. El título original del libro era *Minhāj al-Tālibīn wa ‘Umdat al-Muftīn* de Imam Abū Zakariyyā Yahyā ibn Šaraf al-Nawawī (m. 676 Heg./1277 d.C.).
- ⁹ Michael Agnos, (ed.), *Webster’s New World College Dictionary*, 4^a edn., (Foster City, CA: Webster’s New World, 2001), p. 906. Véase también el *Oxford Illustrated American Dictionary* (Nueva York: Oxford University Press, 1998), p. 515.
- ¹⁰ Taha Abd al-Rahman, *Taydīd al-Manhāj fī Taqwīm al-Turāt* (Actualización de Enfoques en la Evaluación del Legado [Islámico]), (Beirut: al-Markaz al-Taqafi al-‘Arabi, 1994), pp. 19-20.
- ¹¹ Ahmad al-Raisuni, *Al-Fikr al-Maqāṣidī: Qawā‘iduhu wa Fawā‘iduhu* (El Pensamiento Basado en Propósitos: Sus Principios Rectores y Sus Beneficios),

Pocketbook Series Nº 9, publicado por el periódico *al-Zaman*, (Casablanca, 1999), p. 99.

- ¹² Fathi Malkawi, (ed.), *Nahwa Binā' Nizām Ma'rifi Islāmī* (Hacia la Construcción de un Sistema Epistemológico Islámico), (Amman, Jordania: IIIT, 2000). Véase en particular el artículo aportado por el difunto Abdelwahab Elmessiri titulado, “Fī al-Dars al-Ma'rifi” (Sobre la Lección Epistemológica), pp. 41-60.
- ¹³ Leemos en el sura *al-Hāqqa* (69:11-12): [Y] en verdad: cuando las aguas [del diluvio de Noé] desbordaron todos los límites, fuimos Nosotros quienes os transportamos [a un lugar seguro] en aquel arca flotante, para hacer de todo esto un recordatorio [perdurable] para todos vosotros, y para que todo oído atento lo retuviera conscientemente.
- ¹⁴ Nasr Muhammad Arif, (ed.), *Qadāyā al-Manhāiyya fī al-`Ulūm al-Islāmiyya wa al-Ijtīmā'iyya: A'māl Mu'tamar al-Manhāiyya al-Mun'aqida fī al-Ŷazā'ir*, 1989 (Cuestiones Relativas a la Metodología en las Ciencias Islámicas y Sociales: Actas de la Conferencia sobre Metodología celebrada en Algeria, 1989), (El Cairo: IIIT, 1996), p. 10.
- ¹⁵ Taha Abd al-Rahman, *Al-`Amal al-Dīnī wa Taŷdīd al-`Aql* (Actividad Religiosa y Renovación de la Mente), (Beirut: Al-Markaz al-Taqafī al-`Arabī, 1997), pp. 9-10.
- ¹⁶ AbdulHamid AbuSulayman, *Azmat al-Irāda wa al-Wiŷdān al-Muslim: al-Bu'� al-Gā'ib fī Mašrū' İslâh al-Umma* (Crisis en el Pensamiento y Sentimiento Musulmán: La Dimensión Ausente en la Empresa de Reformar la Comunidad Musulmana), (Damasco: Dār al-Fikr, 2005), p. 126.
- ¹⁷ Taha Ÿabir al-Alwani, *Issues in Contemporary Islamic Thought*. Recopilado del *American Journal of Islamic Social Sciences* (Londres y Washington: IIIT, 2005), p. 11.
- ¹⁸ Saif al-Din Abd al-Fattah, *Haula al-Manhāiyya al-Islāmiyya: Muqaddimāt wa Taṭbiqāt* (Sobre Metodología Islámica: Principios Básicos y Aplicaciones), ponencia presentada en el Tercer Curso de Orientación sobre Metodología Islámica, celebrado en las oficinas del Instituto Internacional de Pensamiento Islámico, Amman, Jordania, 12-17 de noviembre 1998, pp. 5-6.
- ¹⁹ Lisa Jardine, del Prólogo del Editor al libro de Francis Bacon, *The New Organon* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000), p. xii.
- ²⁰ René Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, translated by Donald A. Cress, 4^a edn., (Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company Inc.), tomado del prefacio del editor, p. 6.
- ²¹ Ibid., p. 11.
- ²² Abd al-Hamid Madkur, “Al-Manhāŷ al-`Irfānī al-Ðauqī `ind Şüfiyyat al-Islām” (El Enfoque Místico-Experiencial de los Sufis del Islam) en Ahmed Fouad Pasha, et.al., *Al-Manhāiyya al-Islāmiyya*, sección 1, pp. 571.

- ²³ Abū al-Qāsim Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ḥazī, *Taqrīb al-Wuṣūl ilā ʻIlm al-Uṣūl* (Hacia una Comprensión Correcta de los Principios de la Jurisprudencia), edición y comentarios de Abd Allah al-Ḥaburī, (Amman, Jordania: Dār al-Nafā’is, 2002), p. 25.
- ²⁴ ʻAlī ibn Muḥammad al-Ḥurayyānī, *Kitāb al-Ta‘rīfāt* (Libro de Definiciones), (ed.), Ibrahim al-Abyari, (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʻArabi, sin fecha), p. 174.
- ²⁵ Muhammad Muhammad Amziyan, *Manhaj al-Baḥṭ al-Ijtimaʻī bain al-Wad'iyya wa al-Miyyāriyya* (Método de Investigación Social: Positivismo vs. Normatividad), (Herndon, VA: IIIT, 1991), p. 129.

La Serie Libros-en-Breve de IIIT (Instituto Internacional de Pensamiento Islámico) es una valiosa colección de las publicaciones más destacadas del Instituto presentadas en forma resumida a fin de dar al lector una comprensión esencial de los principales contenidos de cada original.

Integración Epistemológica: Fundamentos de una Metodología Islámica es un programa que se propone crear un marco intelectual de metodología islámica con vistas a conseguir una formación práctica para la investigación rigurosa de cuestiones relacionadas con el conocimiento en diversos campos. El título del libro afirma los tipos de integración distintivos que caracterizan a la metodología islámica, como son la integración de las fuentes, medios y escuelas de pensamiento, así como la de las realidades existentes con los ideales deseados, etc. Esto se ajusta plenamente a la naturaleza humana, pues la variedad es fundamental para las funciones que la gente desarrolla y las habilidades que posee.

La obra argumenta esencialmente que para una recuperación musulmana es fundamental sentar las bases de pensamiento sólido y valores que integren las dos fuentes principales de conocimiento: la Revelación y la Realidad (es decir, los mundos creados, físico, social y psicológico) englobadas bajo el *Tauhid*. Este concepto de integración implica usar la conceptualización teórica humana y la investigación experimental práctica al tiempo que afirma también la necesidad de aplicar las capacidades humanas para la comprensión del texto divino, y adquirir un conocimiento sólido del mundo físico en términos de sus recursos, y también de la experiencia humana acumulada, pasada y presente. El objetivo es vigorizar el potencial humano y la creatividad. Cada metodología se asocia con la actividad mental y los procedimientos prácticos a fin de construir sistemas de pensamiento capaces de solucionar problemas y responder preguntas. De ahí que la integración de pensamiento, investigación y práctica sea fundamental en cualquier metodología. La metodología islámica adopta eso y extiende las esperanzas humanas de integrar esfuerzos que permitan a la humanidad lograr prosperidad en la Tierra y obtener felicidad eterna en el Más Allá.

